Razão & Verdade

Entre o Alvorecer Antigo e o Crepúsculo Moderno

André Correia
Matheus Gadelha
Ray Renan
Wesley Rennyer
(Orgs.)

O livro ocasiona a temática Razão e Verdade sob os vieses antigo e moderno. Nessa articulação, razão e verdade se entrecruzam, devido ao caráter próprio de cada uma relativamente à outra. Dizer em que consiste a razão implica dizer a verdade que é fundamento do próprio dizer e que é, ela mesma, a própria razão enquanto o pensar a realidade das coisas. A abordagem desse tema, no que concerne à proposta do livro, consiste em mostrar, a partir da Antiguidade e da Modernidade, vieses distintos que tratem do conteúdo em questão. O elo entre esses períodos distintos da filosofia mostrar-se-á, por sua vez, não necessariamente a partir de um autor moderno lidando diretamente com o pensamento de um autor antigo, mas tão-só a partir dos próprios pensadores, antigos e modernos, lidando com os problemas próprios de sua época. Esses problemas dizem, pois, o conteúdo em questão – razão e verdade –, que há de se mostrar sempre como o mesmo, mas em seu movimento de diferenciação. Mesmo e diferenciação evocam, assim, aquilo que há de essencial e que atravessa passado, presente e futuro, de modo a constituir uma unidade na multiplicidade. Sob essa perspectiva, é-nos pertinente lembrar aquilo que Sêneca escrevera na décima segunda carta a Lucílio: “Tudo quanto é verdade, pertence-me” . Com essa propositura, o autor quer nos chamar a atenção para o conteúdo da verdade, que, enquanto tal, atravessa a história de um tal modo, que não pertence a homem algum, ao mesmo tempo em que pertence a todo homem. O subtítulo, Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno, não está provido de axiologia ou hierarquia entre os períodos, antes acentua a circularidade que os perpassa, uma vez que a designação Antiguidade viera à luz unicamente por intermédio da Modernidade, a qual, enquanto exigência incipiente de identidade, voltara-se aos primórdios de sua tradição, a fim de, nesse retorno, pôr-se a caminho de sua destinação própria. Trata-se de um retornar ao que há de originário e de original na experiência antiga, para assim despertar a tautocronia de identidade e diferença no seio mesmo do moderno. É o que nos diz Winckelmann, ao afirmar que “o único caminho para nos tornarmos grandes e, se possível, inimitáveis é a imitação dos antigos” . A alvorada de toda emergência requer uma consumação crepuscular para o seu próprio crescimento e intensificação, de modo que a natividade antiga só se deixa ver a partir de seu acabamento de tensão, ou seja, de um modelo configurado que se dispõe e se impõe à medida que atende ao convite de uma possibilidade, de um modo de ser original, não dado. O que o moderno apreende de original no antigo é justamente o originário enquanto convite de um próprio, donde que seguir e acompanhar a alvorada antiga significa encaminhar-se ao seu ocaso, e, destarte, se enraizar no sem-modelo que seu modelo expõe. O exemplo dos antigos acomete os modernos como uma necessidade de desligamento e amparo, à guisa de uma herança que só é concedida e merecida com o aval de imediato esvaziamento, sob pena de acúmulo e repetição.

GFGG Grupo de Filosofia Greco-Germânica

Razão e Verdade

Razão e Verdade

Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno

Organizadores:
André Correia
Matheus Gadelha
Ray Renan
Wesley Rennyer

Sumário

Apresentação

André Correia
Ray Renan

A iniciativa do presente livro se deu a partir dos encontros e reuniões do GFGG (Grupo de Filosofia Greco-Germânica), composto pelos doutorandos André Correia (UFRJ), Matheus Gadelha (UFRGS), Ray Renan (PUCPR) e Wesley Rennyer (UFRN). Ao longo de seu percurso de existência, o grupo, de encontro semanal, tem se focado na análise e no estudo de textos filosóficos de língua grega e germânica, norte tal que agora adquire corpo nesta primeira publicação. Para a composição dos capítulos, além dos já mencionados, participam o doutorando Álvaro Hauschild (UFRGS) e os professores doutores Gisele Amaral (UFRN), Jelson Oliveira (PUCPR), Marisa Divenosa (UBA), Robson Cordeiro (UFPB) e William Mattioli (UFRJ).

O livro ocasiona a temática *Razão e Verdade* sob os vieses antigo e moderno. Nessa articulação, razão e verdade se entrecruzam, devido ao caráter próprio de cada uma relativamente à outra. Dizer em que consiste a razão implica dizer a verdade que é fundamento do próprio dizer e que é, ela mesma, a própria razão enquanto o pensar a realidade das coisas. A abordagem desse tema, no que concerne à proposta do livro, consiste em mostrar, a partir da Antiguidade e da Modernidade, vieses distintos que tratem do conteúdo em questão. O elo entre esses períodos distintos da filosofia mostrar-se-á, por sua vez, não necessariamente a partir de um autor moderno lidando diretamente com o pensamento de um autor antigo, mas tão-só a partir dos próprios pensadores, antigos e modernos, lidando com os problemas próprios de sua época. Esses problemas dizem, pois, o conteúdo em questão – razão e verdade –, que há de se mostrar

sempre como o *mesmo*, mas em seu movimento de *diferenciação*. Mesmo e diferenciação evocam, assim, aquilo que há de essencial e que atravessa passado, presente e futuro, de modo a constituir uma unidade na multiplicidade. Sob essa perspectiva, é-nos pertinente lembrar aquilo que Sêneca escrevera na décima segunda carta a Lucílio: "Tudo quanto é verdade, pertence-me"[1]. Com essa propositura, o autor quer nos chamar a atenção para o conteúdo da verdade, que, enquanto tal, atravessa a história de um tal modo, que não pertence a homem algum, ao mesmo tempo em que pertence a todo homem.

O subtítulo, *Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno*, não está provido de axiologia ou hierarquia entre os períodos, antes acentua a *circularidade* que os perpassa, uma vez que a designação Antiguidade viera à luz unicamente por intermédio da Modernidade, a qual, enquanto exigência incipiente de identidade, voltara-se aos primórdios de sua tradição, a fim de, nesse retorno, pôr-se a caminho de sua destinação própria. Trata-se de um retornar ao que há de originário e de original na experiência antiga, para assim despertar a tautocronia de identidade e diferença no seio mesmo do moderno. É o que nos diz Winckelmann, ao afirmar que "o único caminho para nos tornarmos grandes e, se possível, inimitáveis é a imitação dos antigos"[2]. A alvorada de toda emergência requer uma consumação crepuscular para o seu próprio crescimento e intensificação, de modo que a natividade antiga só se deixa ver a partir de seu acabamento de tensão, ou seja, de um modelo configurado que se dispõe e se impõe à medida que atende ao convite de uma possibilidade, de um modo de ser original, não dado. O que o moderno apreende de original no antigo é justamente o originário enquanto convite de um próprio, donde que seguir e acompanhar a alvorada antiga significa encaminhar-se ao seu ocaso, e, destarte, se enraizar no sem-modelo que seu modelo expõe. O exemplo dos antigos acomete os modernos como

---

[1] SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado E Campos. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian (2º edição), 2004, p.37.

[2] WINCKELMANN, J. Johann. *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*. Stuttgart: Reclam Verlag, 2013, p. 29.

uma necessidade de desligamento e amparo, à guisa de uma herança que só é concedida e merecida com o aval de imediato esvaziamento, sob pena de acúmulo e repetição.

O que se pretende com o livro é precisamente essa inserção circular do antigo no moderno e vice-versa.

Rio de Janeiro e Curitiba, 27 de setembro de 2019.

Capítulo 1

A Universalidade Cósmica: uma reflexão sobre a ordem em Jâmblico

Álvaro Körbes Hauschild [1]

O Universal Transcendente

Para os neoplatônicos em geral, a verdade (ἀλήθεια, ὀρθότης) e a razão (λόγος, νόησις) são identificados à causa (αἴτια)[2]. Isso quer dizer que a verdade e a razão são transcendentes às coisas verdadeiras e racionais (os seres), na medida em que servem de causa e princípio ontológico para estas últimas[3]. A verdade e a razão são o paradigma, elas determinam a configuração estrutural da essência dos seres; são unas, eternas, imutáveis, em contraste com a multiplicidade dinâmica dos seres que ora se aproximam ora se distanciam delas, isto é, ora mimetizam de modo mais puro ora se deixam levar pela sedução do erro e decaem. Neste texto, estudaremos mais especificamente como estes termos se relacionam com o conceito de ordem em Jâmblico[4].

Atrelada a todos estes conceitos, o de verdade, o de razão e o de causa, está também o de ordem, tanto o da ordem cosmológica e divina (κόσμος,

---

[1] Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: alvarokh@hotmail.com.

[2] Ver *In Tim.* frr. 30, 34 e 35.

[3] Ver *De comm. math. sc.* 32.12-18, onde os inteligíveis, passíveis de conhecimento, são seres primários em relação aos seres sensíveis ou corpóreos.

[4] Abreviações e edições: *DA*= *De Anima* (Dillon e Finamore, 2002); *De comm. math. sc.*= *De communi mathematica scientia* (Romano, 2012); *DM*= *De Mysteriis* (Dillon, Clarke e Hershbell, 2003); *In Alc.*= *In Alcibiadem Commentariorum Fragmenta* (Dillon, 1973, para todos os comentários); *In Phaed.*= *In Phaedonem* ...; *In Phaedr.*= *In Phaedrum* ...; *In Tim.*= *In Timaeum* ....

λόγος, τάξις) quanto o da ordem humana (νόμος), que deve se orientar por aquela. O Demiurgo ou artífice criador do mundo, na medida em que, criando, é o paradigma ontológico e inteligível dos seres[5], também concentra em si mesmo os qualitativos de verdade e de causa dos seres ordenados[6]; e, na medida em que é ele quem, ao criar, ordena a realidade, ele é também o paradigma da justiça[7], que consiste essencialmente na junção simétrica (συναγωγόν[8], συμπάθεια[9]) ou relação de complementariedade (δι᾽ ὁμοιότητα καί δι᾽ ὁμοιότητα)[10] entre os seres. Nas palavras de Jâmblico:

> Nós devemos ter em mente que o universo é um único ser vivo. As partes dentro dele têm lugares distintos, mas se pressionam umas para as outras devido à sua natureza una. A força de coesão (συναγωγόν) no universo e a causa da sua junção (συγκράσεως αἴτιον) fazem com que as partes se fundam umas com as outras. (...) Em si mesma e de si mesma essa força, e a tensão que se estende pelo *kósmos* que deriva dela, é boa (ἀγαθόν) e causa de completude (πληρώσεως αἴτιον), coordena (συναρμοστικόν) a comunidade e a união e a simetria (συμμετρίας), e por sua unidade ela introduz um

[5] *In Phaedr*. fr. 3b: "Se se declara que o céu ao qual Zeus lidera, e todos os deuses seguem, e com eles os *daímones*, é da ordem inteligível, estará dando uma interpretação inspirada de Platão de acordo com os fatos, e estará de acordo com os mais renomados comentadores. Pois Plotino e Jâmblico consideram o céu como inteligível". O céu identificado à ordem dos deuses inteligíveis e ao Demiurgo: *In Phaedr*. fr. 5. Ver também *In Tim.* frr. 35, 36, 68, 72. Porém, no fr. 44: "O divino Jâmblico (...) conecta e unifica o paradigma ao Demiurgo por meio da unidade do intelecto com o inteligível." A passagem sugere que há alguma diferenciação entre Demiurgo e paradigma, pelo menos quando o paradigma quer dizer "a multiplicidade das formas inteligíveis", conforme assume também o fr. 39: "Jâmblico (...) define o raciocínio demiúrgico como anterior ao conjunto dos seres (τῶν ὄντων)". O Demiurgo é anterior a toda possibilidade de ser, porque ele é seu criador; contudo, ele não deixa de ser também inteligível, isto é, de ser um intelecto que ordena os seres.

[6] *In Tim.* fr. 59: "[Nessa passagem Platão está discutindo o conhecimento das coisas sensíveis, mostrando como o λόγος que está na alma do todo gera este conhecimento, isto é, ao mover o círculo do Outro e os princípios-racionais (λόγους) neste círculo que preside (προισταμένους) sobre o arranjo ordenado do universo, e mantendo-o em caminho inflexível (ἀκλινῆ)]. Pois esta correção (ὀρθότης) significa, por um lado, 'correção na opinião' (...), mas também significa a inflexível e inabalável (ἀδάμαστον καὶ ἀρρεπές) qualidade da Providência; pois o poder de inesgotabilidade e rapidez de movimento é próprio à intelecção (νοήσει), o poder da inflexibilidade e inabalabilidade à Providência e às forças da geração, e a pureza da intelecção é própria à substância indivisível, enquanto que a atividade imaculada é própria à substância divisível. (...) também o círculo do Mesmo, na medida em que contempla o mundo inteligível (τὰ νοητὰ βλέπων), também conhece (οἶδε) o sensível causalmente.(...) pois quando a alma mais divina julga, ou ilumina com uma atividade mais intelectual que si mesma, o círculo da opinião mantém sua própria vida em um estado puro, e está consumado nela um firme conhecimento (γνῶσις)."

[7] Ou da ciência política/ governo. Ver *In Tim.* frr. 14, 34, 35, 88.

[8] *DM* 195.12.

[9] *DM* 193.14.

[10] *DM* 193.14.

> indissolúvel princípio (ἀρχήν) do amor, dominando (διακρατοῦσαν) todas as coisas, tanto as que são eternas quanto aquelas que vêm a ser.[11]

Existe uma força natural de coesão que mantém as coisas da realidade entrelaçadas em uma unidade, e neste entrelaçamento elas estão em harmonia e simpatia, e assim se complementam umas às outras. Existe ainda, identificada agora à própria força, uma causa da conjunção dos seres, que é também causa da completude (ou efetivação) do (dos desígnios do) universo, e que possui uma função política de coordenação e domínio sobre os seres, tanto os eternos (as formas inteligíveis e os princípios formativos) quanto os sujeitos à geração e corrupção (os homens, as coisas, os animais etc.)[12]. Essa causa que detém ao mesmo tempo a função ordenadora e governadora da realidade está identificada como princípio (ἀρχή) do amor universal, que é o termo usado pelos neoplatônicos para identificar na mesma hipóstase, sempre transcendente, a função de paradigma ontológico e de governador[13]. É assim que o Demiurgo neoplatônico será, ao mesmo tempo, a substância primeira da realidade, o criador e o déspota dos seres criados, sintetizando em si as funções ontológica, intelectual-criativa e política. Em *In Tim.* fr. 63, Simplício cita Jâmblico, que estabelece a existência de uma rígida hierarquia de princípios, na qual os princípios que antecedem são sempre líderes (ἀρχηγόν) e senhores (πρεσβυτέραν) daqueles que lhes sucedem na geração ou criação divina. Assim, diz-se ali que o Deus criador ordena (διακοσμοῦντα) e produz (παράγοντα) de uma só vez o Tempo e o Céu.

---

[11] *DM* 195.10-196.1; 196.3-6.

[12] Ver também *In Tim.* fr. 82: "De acordo com o divino Jâmblico, a mistura é una, uma certa causa geradora de vida (ζῳογόνος δέ τις αἰτία) que compreende a vida como um todo e a conjunta (συναγωγός), sustentando-se com certos princípios formativos demiúrgicos, que penetram através de toda a vida e das ordens anímicas, e que aloca a cada alma as medidas de coerência (μέτρα τῆς συνοχῆς) dentro de sua própria esfera".

[13] Ver *In Tim.* fr. 14, em que Jâmblico afirma que toda criação acontece na presença de um governante e que nenhum ser é criado que não tenha já um senhor. Ver também O'Meara (1993) 67: "A teoria política é ao mesmo tempo superior e inferior à teoria física: é inferior no sentido em que lida com a organização dos assuntos humanos, enquanto a física lida com uma ordem mais abrangente; é superior no sentido em que a ordem política já existe na realidade inteligível. A cidade ideal preexiste no inteligível, e existe no mundo celeste e só então nas vidas humanas. Assim, a *República* de Platão precede seu *Timeu*, embora ela lide com uma ordem moral inferior à perfeita ordem do universo. Se a política ocupa um lugar inferior na estrutura da filosofia, ela deriva seus princípios, não obstante, de um nível transcendente de realidade, o ser inteligível imaterial."

Isto é, a todo ser ou estágio de ser corresponde uma causa existencial que é, ao mesmo tempo, uma causa ontológica, uma causa intelectual-criativa e também um paradigma medidor do que lhe é cabível e incabível ou, melhor, do que é justo e injusto[14].

Conforme a passagem acima, essa força de coesão é boa (ἀγαθόν), é benéfica para os seres do *kósmos*, na medida em que ela governa pelo conjunto *como um todo*. Ela estabelece uma ordem universal que dá a cada um o seu lugar particular. É assim que os seres cooperam (ποιεῖ συνεργεῖν) uns com os outros, um fornecendo ao outro o que lhe falta ou é devido (δι' ὁμοιότητα καὶ δι' ὁμοιότητα)[15], a fim de que completem ou efetivem os desígnios de sua própria existência (πληρώσεως). Mas, na medida em que a força de coesão faz isso a partir de sua transcendência em relação aos seres criados e governados, nem sempre os homens "aqui embaixo", que são criados e governados pelos seres superiores, entendem o que é justo e o que é injusto:

> Nossos superiores não têm o olhar curto, como nós homens, mas, uma vez que eles observam todas as nossas vidas e nossos ciclos por inteiro, sem sombra de dúvidas que eles fazem muitas coisas para nós que parece a muitos não corresponder à própria vida em particular.[16]

Os superiores observam aquilo que nós não somos capazes de ver, devido à nossa limitação corpórea da nossa vida particular. A justiça abrange todo o universo e a eternidade, enquanto nós homens apenas

---

[14] Para a identificação do bom, belo, ordenado e verdadeiro: *DM* 289.10-11. Tudo isso em conjunto, de uma maneira particular, busca exprimir o conceito de razão platônico apresentado na *República* (IV 428b-429a), a saber aquele que sintetiza conhecimento e governabilidade. A causa inteligível contém as medidas ou proporções primeiras da realidade, os princípios que determinarão as relações dos seres derivados como uma unidade orgânica, e é princípio de conhecimento da realidade por meio da ciência das suas medidas (a intelecção). A causa ontológica possui em si os próprios seres em modo potencial, unificado e perfeitamente harmonizado (o ser). E a causa da justiça contém em si, potencialmente, as relações interdependentes entre os seres que estão implícitas na unidade orgânica pressuposta em si enquanto causa inteligível e ontológica (o paradigma). Essa causa governa porque ela determina as diretrizes das atividades que acontecem nos (enquanto constituintes da natureza dos seres) e entre os seres (enquanto ações executadas pelos seres) que derivam da causa primeira. Para Jâmblico, a intelecção, o ser e o paradigma pertencem a um mesmo espectro que corresponde, em Plotino e em Platão, à hipóstase νοῦς ou o mundo das Formas.

[15] *DM* 193.14-194.3.

[16] *In Alc.* fr. 5. 41-45.

conhecemos os acontecimentos pontuais de nossa vida singular, um ponto de vista muito relativo e limitado. É por isso que:

> Os homens definem a justiça (δικαιοσύνην) como 'dar a cada um sua própria atividade' e como a dispensa dos merecimentos de acordo com as leis estabelecidas (νόμους) e com o sistema político vigente; os deuses, por outro lado, [definem a justiça] olhando para a estrutura (διάταξιν) do *kósmos* como um todo e para as relações das almas com os deuses, e é assim que eles julgam e dispõem os justos merecimentos (κρίσιν τῶν δικαιωμάτον ἐπιβάλλουσιν). É por este motivo que, então, o julgamento sobre o que é justo (δικαίων) é diferentemente feito pelos deuses sobre o que temos feito; e eu não ficaria surpreendido se na maioria dos casos nós não alcançássemos uma completa compreensão dos fundamentos a partir dos quais nossos superiores fazem os julgamentos.[17]

Aos seres superiores, que estão na direção do *kósmos*, cabe governá-lo de acordo com o que é justo; eles cooperam ativamente para que a ordem seja mantida, e o fazem por intermédio da força de coesão. Nas palavras de Jâmblico:

> (...) aos seres intermediários (ἔφορα) cabe a direção dos julgamentos (κρίσεως). Eles sinalizam (συμβουλεύει) o que deve ser feito e em relação a que é próprio (προσήκει) se abster (ἀπέχεσθαι); cooperam (συναίρεται) com ações justas (δίκαια ἔργα) e evitam as injustas (ἄδικα).[18]

Apesar de não conhecermos com toda a exatidão os princípios inteligíveis, os quais constituem eles mesmos o paradigma do que é justo, os seres intermediários (ou seres superiores, que intermediam entre homem e os deuses) *sinalizam* de alguma forma como é esta lei, ou pelo menos como devemos agir, e *cooperam* com as ações justas, *evitando* as injustas. Os seres intermediários ou superiores, além de nos fornecerem sinais, promovem as ações justas e dificultam as injustas, através da força de coesão, que tende, por um lado, a dispor de alguma maneira as

---

[17] *DM* 187.10-188.3.

[18] *DM* 181.10-12.

possibilidades justas e a ocultar ou impossibilitar as injustas, e, por outro, a mostrar nos elementos corpóreos o reflexo da hierarquia inteligível[19]. Assim, uma vez que as leis cósmicas são transcendentes, não de todo compreensíveis para a mente individual do homem, é necessário que, para seu próprio governo e realização[20], o homem busque nos sinais divinos este conhecimento que lhe falta, de modo que não se afaste da concepção verdadeira dos deuses e seja a eles obediente[21]. Só desse modo é que o homem conhecerá, de alguma maneira, a ordem cósmica, ou ainda a justiça cósmica, ou pelo menos o que ele mesmo deve fazer em dadas situações; as leis cósmicas, através dos sinais divinos, fornecem uma diretriz para o homem de como ele deve viver, respondendo, portanto, a uma questão fundamental e tradicional da filosofia helênica[22].

Desse modo, há uma prioridade ontológica da justiça que compõe as relações cósmicas como um todo sobre aquela que compõe as relações humanas. Acima, Jâmblico diz que a justiça é executada pelos deuses seguindo um olhar panorâmico sobre o *kósmos* e que é dessa maneira que eles julgam as ações justas e as injustas executadas pelos homens. Além disso, na medida em que os homens podem se corromper e o *kósmos* parece permanecer no todo algo justo, cabe à atividade humana se espelhar nas relações cósmicas, que Jâmblico costuma definir por κοινωνία[23], comunhão, συμπάθεια[24], simpatia, e ἁρμονία[25], harmonia.

---

[19] Ver também *De comm. math. sc.* 26.23-26, onde a felicidade (εὐδαιμονέστατον) é encontrada na ideia (inteligível) do bem, para a qual a alma é de algum modo forçada (ἀναγκάζει) a se dirigir. Muito embora este bem seja alcançado através de sua manifestação imanente, Cf. *In Phileb*. fr. 1.

[20] *In Phaedr*. fr. 4, onde Jâmblico identifica a felicidade (εὐδαιμόνων) ao ato de seguir os líderes (ἕπεσθαι τοῖς ἑαυτῶν ἡγεμόσι) e permanecer em contato com eles.

[21] *DM* 189.9-12.

[22] 'Como se deve viver' ou 'qual é a vida digna de ser vivida ou eudaimônica' é uma questão respondida de muitas maneiras diferentes pelos antigos, e talvez seja o ponto nevrálgico pelo qual as escolas se dividem, como o estoicismo, o platonismo, o aristotelismo, o epicurismo, cinismo, ceticismo etc. Vale a leitura de Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel: 2002 (1ª imp. em 1981), em que ele discute especialmente o estoicismo e o neoplatonismo. Jâmblico apresenta algumas doutrinas e dá seu parecer sobre o assunto em *DA* 382.17-383.12 (=fr. 35), afirmando que os melhores dentre os platônicos sustentam que o modo de vida mais adequado é marcado por purificação (καθάρσει), ascensão (ἀναγωγή) e completação (τελειώσει) da alma. Ver mais adiante nossa citação do fr. 43, onde Jâmblico atrela os fins mais importantes da purificação aos vínculos étnicos, políticos e religiosos da vida humana.

[23] e.g. *DM* 196.4.

[24] e.g. *DM* 193.14.

[25] e.g. *DM* 195.6; 196.5.

Dentre os homens, que são naturalmente passíveis de serem corruptos, por intermédio de artifício (ἀπὸ τέχνης)[26], existem aqueles que usam as leis cósmicas para tentar subverter (παραλαβών) a ordem universal e levá-la para outros fins, contrariando, assim, a lei universal (παρανόμως); e isto faz com que se gerem os males (κακῶς)[27].

De acordo com Jâmblico, as ações dos deuses, que regem a realidade e são os paradigmas do ser, são todas de acordo com a verdade, com a bondade e com a justiça, de modo que não se pode atribuir a eles a causa das ações que são de acordo com a falsidade, com o mal e com a injustiça, e sim aos *daímones* malignos[28]. Porém, mais adiante[29], o culpado exclusivo pelos males é o homem que, por meio do artifício, deturpa a ordem, e, logo em seguida[30], a culpa pelas más ações não recai diretamente sobre os *daímones* malignos, e sim sobre os homens que se dirigem a eles, seja por ignorância ou por vontade consciente de corrupção. De um modo ou de outro, é o homem que permanece culpado pela corrupção ou, o que é dizer o mesmo, pela inversão das leis cósmicas; visando defender, ao mesmo tempo, a total pureza e confiabilidade dos seres superiores e os homens como a causa legítima dos males, o filósofo diz que “de modo algum a divindade e o bando benéfico dentre os *daímones* estão a serviço (ὑπηρετεῖ) dos desejos ilícitos (παρανόμοις) (...) dos homens”[31]. Apenas os *daímones* malignos poderiam estar relacionados com as ações más e injustas, mas tão somente na medida em que eles são contatados pelos homens e *servem* aos seus desvios; os *daímones* jamais agem ativamente espalhando e promovendo o mal, eles funcionam mais como ferramentas propícias de homens que já possuem más intenções. E como, para o

---

[26] *DM* 196.2.

[27] *DM* 182.11-13.

[28] *DM* 190.13-191.3. Ver também *DM* 189.5.8: “Nem mesmo por estas [invocações que resultam em injustiças] os deuses devem ser responsabilizados: pois os bons são causas das coisas boas e não são causas dos males; os deuses, essencialmente, possuem o bem; portanto, eles não cometem injustiças”.

[29] *DM* 196.2.

[30] *DM* 198.

[31] *DM* 199.1-3. Aqui, particularmente, os atos ilícitos fazem referência aos do intercurso sexual (ἀφροδίσια). Mas o ilícito, para o filósofo, não é o sexo em si, e sim as inúmeras maneiras com que a união entre um homem e uma mulher pode ser distorcida.

neoplatonismo, o semelhante encontra o semelhante[32], o homem de má intenção, por meio da própria força da simpatia universal, encontrará *daímones* que potencializarão e trabalharão para seus desejos perversos.

Podemos concluir até aqui duas coisas importantes. Primeiramente, que há em Jâmblico uma identidade entre bom, verdadeiro, racional e justo, tal como há entre mal, falso, irracional e injusto, e que o nível de transcendência determinará o nível de bondade, verdade, racionalidade e justiça de um dado ser ou hipóstase (quanto mais transcendente, maiores são estes índices). Os deuses, por serem bons (além de serem verdadeiros e racionais), promovem a justiça, enquanto os *daímones* malignos, por serem perversos (além de promotores da falsidade e das paixões irracionais), atuam como serviçais das más ações. Em segundo lugar, que o *kósmos* é em si bom e que o ponto decisório da moralidade no interior do *kósmos* parece ser o homem; como um todo, o *kósmos* sempre é justo, porque a economia cósmica dá a cada um seu devido merecimento[33], mas parcialmente, nos momentos das ações particulares, são os homens que fazem a escolha entre, de um lado, seguir a ordem estabelecida pelos deuses e exprimida pelas leis da natureza e, de outro, desviar-se dela, corromper-se e (ao menos tentar, parcialmente) corrompê-la. E, ao corrompê-la, o homem fornece ao *kósmos* uma geração de males que se multiplicarão e, por fim, acabarão também por castigar aqueles mesmos que, por audácia (τόλμα)[34], corromperam a ordem praticando ações ilícitas[35]. Assim, as consequências das más ações são maléficas para o corpo cósmico como um todo, os males agem no próprio tecido das leis

---

[32] *DM* 227.13-228.2.

[33] Há aqui uma forte herança aristotélica no neoplatonismo, a meu ver, no que diz respeito ao *lugar natural*.

[34] *DM* 194.5.

[35] *DM* 182.12-13. Os conceitos de ordem, de justiça, de *kósmos* de Jâmblico revelam traços similares aos presentes nas religiões mais a Oriente e à noção de *karma*. Este parentesco se intensifica quando tivermos em mente que, em *De Anima* 379.6-380.24 (= frr. 27, 28, 29, 30), Jâmblico classifica a humanidade em três tipos: os que reencarnam para salvar os homens, os que reencarnam para se purificar das paixões e dos atos falhos cometidos em vidas passadas, e os que reencarnam para serem castigados por seus atos perversos. A noção de *kósmos* e de lei cósmica ou justiça abrange a existência da alma tanto no corpo quanto fora dele, e admite uma economia cósmica que ultrapassa o âmbito meramente corpóreo, sendo também holística e universal.

cósmicas, promovendo dor e sofrimento para todos, inclusive para aquele que pôs o mecanismo destrutivo em ação.

Em suma, a ordem só pode ser corrompida por meio de uma ação artificiosa, por um esforço de desvio que parte da consciência humana. Enquanto isso, para a boa ordem existir, não é necessária qualquer ação interessada, uma vez que a boa ordem já é por si mesma disposta pelos deuses, bastando que os homens a sigam e imitem.

Portanto, para o neoplatonismo, o homem é o sujeito consciente no universo e tem a opção de escolher entre o bem e o mal. Mas esta liberdade de consciência é limitada: o homem não pode determinar, por sua própria vontade, o que é bom e o que é mau, por conseguinte o que é verdadeiro e falso, justo e injusto etc.; no máximo, ele pode *conhecer* melhor ou pior sobre o que é bom e mau, verdadeiro e justo etc., e com isso se tornar um ser mais próximo do bem, do justo, do verdadeiro, racional, ou mais próximo do mal, do injusto, falso e irracional. Por isso o conhecimento (λόγος, γνῶσις, νοήσις), para o neoplatonismo, tem uma relevância particular e determinante na purificação (καθάρσις) da alma e na ascensão (ἀναγωγή) do homem rumo ao bem; é a ignorância, e com ela a prepotência, que predispõe os homens aos males. Afinal, o intelecto (νοῦς), que constitui ele mesmo o paradigma e o ser, é também o conhecimento (νοήσις) supremo da realidade, portanto da ordem universal.

Em seguida, aprofundaremos duas coisas: primeiramente, a fim de observarmos melhor como funciona a economia cósmica em Jâmblico, trataremos do destino *postmortem* das almas e da razão pela qual elas retornam à vida, determinados pelos seus feitos e pelo nível de conhecimento alcançado em vida anterior, que o filósofo apresenta no *De Anima*, e em segundo lugar, trataremos da importância dos símbolos (σύμβολα) como meios imprescindíveis para o conhecimento e ascensão moral, intelectual e espiritual da alma, em se tratando de elementos importantes para a doutrina teúrgica.

O Drama Cósmico das Almas

No *De Anima*[36], ao falar sobre a encarnação das almas, Jâmblico sustenta que há diferença no motivo pelo qual elas descem para os corpos, e as divide em três classes distintas: 1) as imaculadas (ἄχραντον), que descem para a salvação (σωτηρίᾳ), purificação (καθάρσει) e completação (τελειότητι) do *kósmos*; 2) as que não estão totalmente livres de paixões (οὐκ ἀπαθής ἐστι παντελῶς) nem livres em si mesmas (ἀπόλυτος καθ' ἑαυτήν), que descem para o exercício (γυμνασίαν) e para a correção do seu próprio caráter (ἐπανόρθωσιν τῶν οἰκείων ἠθῶν); 3) e as almas arrastadas e coagidas (συρομένῃ... συνελαυνομένῃ), que descem para o castigo (δίκῃ) e para o julgamento (κρίσει) dos seus atos perversos.

Nesta diferenciação, podemos observar as três possibilidades de relação do homem para com o *kósmos*. A primeira classe é imaculada, ou seja, ela não está presa a qualquer elemento material e assim permanece senhora de si mesma; estando intocada pela matéria, ela permanece com um caráter transcendente, e sua relação com a realidade será similar à de um deus (ou melhor, de um anjo), participando do governo cósmico, trabalhando para a completação da realidade como um todo, exercendo um olhar panorâmico para os seres abaixo de si[37]; e, governando, ela naturalmente prima pelo bem do todo.

A segunda classe já não tem um olhar panorâmico e está desligada da transcendência ontológica para com a realidade; ela não está totalmente purificada das paixões, portanto não é plenamente senhora de si mesma, muito embora seu olhar abarque apenas sua própria individualidade em relação com as coisas que lhe cercam. Trata-se de almas que já entraram em um estágio de confusão e esquizofrenia, já foram tocadas pela matéria e de algum modo estão à mercê de sua natureza imprevisível. Assim, essas

---

[36] *DA* 380.6-12 (fr. 29).

[37] *DA* 458.15-18 (=fr. 53): "Uma vez que as almas tenham se libertado da geração, de acordo com os antigos elas administram o universo juntamente dos deuses (συνδιοικοῦσι τοῖς θεοῖς), enquanto de acordo com os platônicos elas contemplam a ordem (τάξιν) dos deuses. Segundo os primeiros, da mesma maneira elas ajudam os anjos com a criação do universo (συνδημιουργοῦσι), enquanto, segundo os últimos, elas os acompanham."

almas descem para exercitar suas próprias ações individuais, aperfeiçoá-las, visando, certamente, o alcance de uma nova relação para com o mundo material, sobretudo de um olhar panorâmico, intocável em relação à matéria. Nesta classe, a consciência de uma individualidade é maior do que a primeira, e é isto que ela deve trabalhar em sua descida, corrigindo-a (ἐπανόρθωσιν) para a visão verdadeira dos deuses.

A terceira e última classe, por sua vez, alcançou o máximo grau de individualidade, tendo sido demasiadamente dominada pelas paixões materiais e aprisionada aos interesses do corpo material. Portanto, se as leis cósmicas independem da vontade humana para ser o que são, a relação dessas almas ímpias com o *kósmos* será tal que elas serão arrastadas pelas leis cósmicas, e terão que seguir o destino contra a sua vontade. Em novas encarnações, descerão para os corpos contra sua própria vontade, e neles sofrerão coisas contra sua vontade. Certamente, a existência imaterial é menos dolorosa do que a vida corpórea. Jâmblico, porém, parece conceber um *kósmos* em que todas as almas, uma vez mortas e livres da vida corpórea, terão que novamente descer em algum momento[38]; esta classe, portanto, possuindo um olhar individualista, desejará não retornar ao corpo, e este desejo será contra as leis cósmicas. Seu erro parece ser, pelo menos em algum aspecto, o de desejar o que não é natural. O que é diferente da primeira classe, cuja preocupação é a completação da realidade, e jamais tomaria a reencarnação como algo ruim se isto fosse necessário para a efetivação dos seus desígnios; este parece ser um dos motivos pelos quais, no fr. 27[39], as almas dispostas a administrar (διοίκησιν) o *kósmos* e obedecer seus superiores (πειθαρχούσης) descem voluntariamente, enquanto as almas coagidas (βιαζομένης) descem involuntariamente para os níveis inferiores de realidade. Jâmblico remata

---

[38] *In Phaed.* fr. 5: "Não é possível permanecer sempre no mundo noético, ὡς Jâmblico; pois, se uma vez se desceu no passado, é natural que dever-se-á descer de novo em algum momento". Este fragmento é complicado: Olimpiodoro estaria expondo a descida como opinião de Jâmblico ou como oposta à opinião dele? No comentário de Dillon, ele considera este um fragmento muito duvidoso, uma vez que é universalmente aceito que Jâmblico pensa a descida como necessária. Ver, por exemplo, *DA* 378.17-380.24 (frr. 27-30).

[39] *DA* 379.6-9 (fr. 27).

a diferença entre as classes mais puras e menos puras no comentário ao Alcibíades de Platão:

> As almas mais perfeitas (τελειότεραι) assistem o deus na supervisão a na administração do mundo daqui, enquanto as almas menos imperfeitas estão em condição de instrumentos, e são usadas pelo deus neste mundo; e não apenas as menos perfeitas, mas também até mesmo almas más, por exemplo assassinos, [são usados] com o propósito de infligir punições devidas aos que assim merecem.[40]

A vida humana tem uma razão de ser absoluta e universal, que é a completação dos desígnios divinos no *kósmos* (τελείωσιν τοῦ παντός)[41]. Conforme as almas se afastem desse princípio, elas começam a ser coagidas pelas forças cósmicas a retornar para ele, provavelmente pelas mesmas forças que mantêm a simpatia universal organizada segundo uma lógica eterna e imutável, das quais falamos mais acima[42]. Esse drama não termina com a vida corpórea, mas continua pela perpetuidade e pela continuidade das reencarnações. E a quem cabe alocar as almas em seus devidos lugares é o Demiurgo[43], que tem o papel de administrar a economia cósmica segundo leis estritas que derivam de sua própria natureza inteligível[44].

De acordo com Addey,

> O sistema teúrgico de Jâmblico se fundamenta na taxonomia platônica do *kósmos*, que reflete 'a convicção cosmológica de que o sentido da vida está enraizado em uma ordem cósmica abrangente na qual o homem, a sociedade e os deuses participam', o que exemplifica o que Jonathan Z. Smith cunhou de visão 'locativa' do *kósmos*[45]. Essa visão-de-mundo 'locativa', uma característica predominante das religiões mediterrâneas antigas, se

[40] *In Alc.* fr. 7.

[41] *DA* 379.1 (fr. 27).

[42] Em *In Alc.* fr. 7, Jâmblico torna explícita a relação das almas mais perfeitas (τελειοτέρας) com o divino (τοῦ θεοῦ) e das menos perfeitas com o distanciamento do divino e com a proximidade da matéria (ἄνευ σοῦ/ ὕλης).

[43] *DA* 377.13-23 (fr. 26); 457.21 (fr. 49); *In Tim.* frr. 82, 84, 85.

[44] *In Tim.* fr. 34.

[45] *apud.* Addey (2014) 28: Loew (1967) 5 e 13; J.Z. Smith (1978) 132; Shaw (1995) 9-10.

> fundamenta em cinco princípios-chave: (1) há uma ordem cósmica que permeia todo nível de realidade; (2) essa ordem cósmica é a sociedade divina dos deuses; (3) a estrutura e a dinâmica dessa sociedade pode ser discernida nos movimentos e nas justaposições dos corpos celestes; (4) a sociedade humana deveria ser um microcosmo da sociedade divina; e (5) a principal responsabilidade dos sacerdotes é a de sincronizar a ordem humana com a ordem divina.[46]

Nesse trecho, Addey expõe a natureza vetorial da doutrina jambliqueana, na medida em que ela se fundamenta na ideia de que há uma realidade que é mais real do que a que vive a alma imanentemente, no corpo. O vetor da teurgia aponta a alma humana para os seres superiores, sendo este vetor da alma uma característica constitutiva de sua essência. Os níveis transcendentes de realidade são o real em si, enquanto a vida corpórea apenas existe enquanto imagem[47] delas. As sociedades humana e divina, enquanto imagens de uma realidade transcendente, participam nesta e são determinadas por suas leis; é desse modo que as sociedades se tornam microcosmos de uma ordem que as ultrapassa e as possui em si mesma. A razão de ser do homem, e dos seres em geral, está em algo que os ultrapassa e que, portanto, deve ser alcançado pelos próprios seres para que eles sejam eles mesmos. E, para Jâmblico, o papel naturalmente político de sincronizar o mundo humano com o divino, de elevar as almas para a condição divina, uma atividade que decorre da própria necessidade ontológica e suprema dos seres, é concedido ao sacerdote, que é também o déspota da *pólis* – um rei-filósofo[48].

---

[46] Addey (2014) 28-29.

[47] E por que não *obra*?, afinal elas são também a efetivação dos desígnios divinos. O *kósmos* é considerado por Jâmblico a atividade ou obra (ἐνέργεια) dos deuses. A teurgia é o trabalho ou a obra divina, o *kósmos* é onde se dá a completação dos seus desígnios. Ver *DA* 378.17-379.5 (fr. 27); 318.14-21 (fr. 16); *In Tim.* frr. 63, 75, 77, 78. Há em Jâmblico duas noções aparentemente contraditórias: uma, o senso comum platônico de que as hipóstases derivadas são sempre imagens inferiores da superior, e outra a de que as criações são a completação e efetivação dos desígnios das superiores, que por algum motivo estariam "em potência" na transcendência, necessitando serem concretizados. Creio que não sejam necessariamente contraditórias, mas esse assunto já foge um pouco do nosso escopo aqui e teremos que deixar para outro momento.

[48] *apud.* O'Meara (2003) 77 n. 245: ver Jâmblico, "*Ep. ad. Dex.*"., in Stobeu, *Ant.* IV p. 223, 9; a conexão entre filantropia divina e real (o rei como imagem de deus) é comum na ideologia imperial helenística; ver Spicq (1958) 181-184.

Assim, a vida humana, consequentemente a *pólis*, para que exerça a justiça e mantenha sua unidade e sua existência enquanto tal, depende ontologicamente de um exercício intelectual e de um conhecimento superior capaz de apreender as razões ontológicas de ser da natureza humana. E essas razões de ser, que não são outra coisa que os λόγοι ou os princípios formativos dos seres criados[49], exigem um modo especial de conhecer que deve estar, por natureza, para além daquele modo cotidiano de "conhecer" coisas corpóreas e que é tão somente imagem de um outro conhecimento transcendente. E quem detém desse conhecimento é o homem purificado das paixões e do contato com o mundo material, que portanto tem uma visão desobstruída para ver a verdade transcendente; em outras palavras, é o sacerdote, no caso de Jâmblico o teúrgo, que tem, por natureza, este papel ao mesmo tempo intelectual e político de um rei-filósofo. O'Meara descreve isso da seguinte maneira:

> A ação política, para o neoplatônico, como imitação do aspecto providencial da vida divina, está ligada a um nível mais alto de divinização representado pela vida teorética, no sentido em que ela expressa e deriva da vida teorética: a ação política deriva do conhecimento, da fecundidade do conhecimento na medida em que o conhecimento participa na fecundidade do Bem absoluto.[50]

A atividade política visa um ideal que transcende a própria *pólis* imanente, uma vez que ela é apenas o prolongamento de uma realidade superior, e por isso deve ser governada por um homem que intelectualmente ultrapassa a si mesmo e mantém contato com o transcendente, de onde deriva a natureza imanente dos homens e da *pólis*. Além disso: a justiça, que define as relações políticas enquanto causa transcendente delas, é sempre um bem orgânico que está para além da condição individual dos seres. O próprio bem dos seres está para além deles mesmos, e deve ser buscado enquanto tal pelos indivíduos e concedido pelo déspota:

---

[49] *In Tim.* frr. 63, 82, 86; *DA* 364.8-15 (fr. 4).

[50] O'Meara (2003) 78.

> Jâmblico argumenta que o bem individual está ligado ao bem comum tal que ‘o bem individual está incluso no todo e a parte está salva (σῴζεται) no todo, seja nos animais, nas cidades ou em outras naturezas’[51]. Essa passagem da carta de Jâmblico sugere que ele tem uma visão orgânica da cidade ou do Estado no sentido em que o bem-estar de cada parte depende do bem-estar do todo e assim que o bem do governante está ligado ao bem dos seus súditos, uma vez que ambos são uma função do bem comum.[52]

No trecho acima, o termo usado para a salvação espiritual (σωτερία) é usado para descrever a condição da parte que se entrega ao todo[53]. Este trecho certamente nos ajuda a compreender de que modo Jâmblico concebe a salvação espiritual e qual é o significado concreto de seu sistema metafísico, que é ao mesmo tempo hierárquico e holístico. No fragmento 43 do *De Anima*, ele discute um dos objetivos mais urgentes da purificação (καθάρσις):

> Consideremos como o mais útil dos fins da purificação o seguinte: a remoção dos elementos alógenos [da alma: as paixões], a completação (τελειότης), a culminância (ἀποπλήρωσις), o auto-governo (αὐτάρκεια), a ascensão (ἄνοδος) rumo à causa geratriz (γεννησαμένην αἰτίαν), conjuntar as partes (μερῶν) aos todos (τὰ ὅλα), e a concessão da potência, da vida e da atividade provindas dos todos para as partes. Outros, entretanto, não estão persuadidos pelos antigos quando eles enfatizam os benefícios reais da purificação, mas dão prioridade à libertação [da alma] do corpo, à libertação dos vínculos, à liberdade em relação ao caos, ao escape da geração, e tais fins menores da purificação, como se fossem superiores aos fins universais. Entre estes pensadores estão muitos platônicos e pitagóricos, embora eles difiram entre eles mesmos no que diz respeito a especificidades da doutrina.[54]

---

[51] Stobeu, *Ant.*IV, 222, 14-18 (=Dillon, Polleichtner, *Letter 6, To Dyscolius, On Ruling*).

[52] O'Meara (2003) 87-88.

[53] Em *In Tim.* fr. 43, o todo é anterior às partes e contém as partes antes de elas se dividirem. Isso coaduna com duas teses jambliqueanas que viemos expondo nesse texto: a anterioridade ontológica das causas e das autoridades político-religiosas, de um lado, e a noção de que a particularidade só se conecta com seus superiores e só adquire uma noção de verdade, razão e justiça na medida em que ela fundir sua consciência no todo. Esse todo tem um aspecto político e comunitário muito importante e diz respeito à ordem política e cósmica observada na realidade imanente.

[54] *DA* 455.22-456.9 (=fr. 43).

Para Jâmblico, os fins mais importantes da purificação levam em consideração a vida corpórea e imanente, onde a purificação se define por um respeito ao *kósmos* enquanto ordem universal. Isso fica ainda mais claro quando, na segunda parte do argumento, ele critica aqueles que defendem que a maior importância da purificação está no rompimento da alma em relação aos vínculos (políticos, comunitários, étnicos, etc.)[55].

O sistema hierárquico de Jâmblico é concebido como uma corrente de seres que parte da origem ontológica, inteligível, e se expande, em processão, até os confins últimos da realidade, a multiplicidade corpórea dos seres. Cada nível de realidade entre estes dois pontos intermedeia um nível que lhe é superior e outro que lhe é inferior; o papel dos níveis superiores é o de elevar os inferiores por meio da inspiração e da liderança pedagógica, e o dos inferiores é não apenas o do respeito à autoridade dos primeiros, mas também a imitação do seu exemplo[56].

Desse modo, chegamos novamente na hierarquia humana desenhada por Jâmblico que expusemos mais acima. As três classes humanas também se relacionam nessa ordem: as classes mais purificadas descem para o *kósmos* com o objetivo de salvar, de elevar, de liderar as classes inferiores, e intermedeiam o mundo humano com o mundo divino.

[55] Aqui está, certamente, um elemento do partidarismo político de Jâmblico em sua época. Enquanto os cristãos defendiam o isolamento em relação à cultura vigente na época, visando combater a influência da tradição helenística em benefício de sua doutrina católica e abstrata, os pagãos, dentre eles Jâmblico, defendiam o enraizamento na tradição, e faziam isso ao defender os vínculos imanentes da alma com o *kósmos*. Os símbolos (σύμβολα) também terão esse papel, na medida em que, a partir deles, os elementos concretos da tradição se tornarão os únicos veículos para a verdade e o contato com o divino. Sobre esse confronto nos séculos III e (especialmente o) IV, ver Polymnia Athanassiadi, *Julian: an Intellectual Biography*, Oxford: Routledge, 1992 (1ª imp. em 1981).

[56] Essa noção é normatizada pela concepção de que a hipóstase inferior é imagem da superior. Em *In. Tim.* fr. 43, diz-se que o *kósmos* se assemelha ao ou deriva do (παραπλήσιός) Demiurgo, porém sendo mais similar (ὁμοιότατος) ao ser-auto-vivente (αὐτοζῴῳ). Nesta mesma passagem, diz-se que os seres particulares (μερικοῖς) são similares (ὅμοιος) ao *kósmos*, evidenciando a relação de micro e macrocosmo entre as hipóstases, ou estágios/níveis de ser, inferiores e superiores. Ver também fr. 49. Em fr. 50, o movimento é o inverso: os seres secundários, por derivarem dos primários, participam (μετέχουσι) nestes, como o corpo na alma e a alma no intelecto. Ver também fr. 55. Em fr. 64, "o Tempo é imagem (ἐικών) da Eternidade, assim como o *kósmos* como um todo, tanto na alma quanto no corpo, [é imagem] do ser-auto-vivente." Este ser-auto-vivente, que aparece nos frr. 43 e 64, possivelmente se identifica à alma-mundo jambliqueana, ou então a uma hipóstase logo acima ou logo abaixo dela.

Um papel muito importante nesse processo deve ser dado às virtudes[57], que também se organizam hierarquicamente conforme o grau de purificação e de conhecimento divino da alma:

> [Na divisão tripla que Jâmblico faz dos homens], o nível superior representa a classe dos teúrgos. Estes fazem uso de atividade intelectual e têm fácil acesso às formas e aos deuses. Em seguida são aqueles que usam tanto o intelecto quanto a “natureza”. Na última posição estão as massas da humanidade que estão sujeitas à natureza. Se impusermos esta divisão tripartite aos graus de virtude, deveria se tornar claro que o grupo inferior no *De Mysteriis* são aqueles que possuem os graus inferiores de virtude. Eles no máximo usam do πρακτικὸς λογισμός[58] e estão sujeitos às forças do destino.[59]

As classes inferiores, na medida em que estão mais mescladas com a matéria e repletas de paixões (consequentemente participam menos da verdade e da justiça), são menos virtuosas do que as superiores. A meta existencial delas deve ser o aprendizado, através dos inúmeros graus de virtude e conhecimento observados nos superiores, e a consequente correção do caráter. O resultado deve ser sempre uma imediata ascensão da alma, tanto intelectual ou espiritualmente quanto de status político[60]. Em Jâmblico, fica claro como as atividades da vida individual e o drama sócio-político estão inclusos em um drama maior, de caráter cosmológico; é assim que as ordens individual, doméstica, política, estão inseridas em uma ordem e em leis macrocósmicas que ultrapassam e abrangem a todas essas ordens inferiores e microcósmicas, fazendo-as depender de si enquanto ordem transcendente e ontologicamente causal.

---

[57] *In Tim.* fr. 65; *DM* 81.11; 88.3; 91.2; 176.8; 179.6; 226.10; 289.14.

[58] *DM* 223.12.

[59] Finamore (2012) 118-119. Ver também minha dissertação de mestrado: Hauschild (2019) 96-101.

[60] É evidente que estamos lidando aqui com uma doutrina ideal e normativa. Isto é, os homens mais puros *deveriam ser*, por um direito divino, os governadores da *pólis*, mesmo que, na maior parte das vezes, essa ordem é corrompida e até virada do avesso. Isto não é um problema teórico para um neoplatônico.

Os Símbolos

Ao longo deste texto, observamos como a cosmologia jambliqueana envolve um drama perpétuo pelo qual a alma passa ao longo de suas reencarnações. A história de vida corpórea dos seres, isto é, das almas que descem de sua transcendência para os corpos dos seres vivos, está em grande medida determinada por princípios transcendentes e por experiências anteriores. Isto se deve a que a alma é eterna e sua natureza é imutável[61], ao mesmo tempo em que o *kósmos* jambliqueano abrange não somente o mundo corpóreo, mas também uma parte incorpórea e transcendente, onde as almas puras tratam de administrar o *kósmos* juntamente dos anjos. A descida das almas visa, em última instância, a completação dos desígnios divinos, e isto envolve um tipo de salvação universal pela qual elas devem se esforçar. Esta salvação universal está intrinsecamente ligada a um tipo de sacrifício que os elementos individuais do *kósmos* fazem em benefício da boa ordem universal como um todo, e se traduz como obediência às instâncias superiores de realidade, às autoridades governantes e à comunidade dos seres[62].

---

[61] Parece redundante, no platonismo, mas se trata de um ponto crucial para a construção da cosmologia jambliqueana e, caso esse ponto não fosse expresso no detalhe, tudo poderia ser bastante diferente para Jâmblico. No *De Anima*, Jâmblico sustenta que a quantidade de almas no *kósmos* é estática e que elas não são geradas (377.5-9, fr. 25) a não ser uma só vez, quando o Demiurgo as semeia em seus lugares ao criar o *kósmos* (*DA* 377.16, fr. 26; *In Tim.* frr. 82, 85). Assim, as almas existem tais como são desde a criação do *kósmos* e permanecerão assim sempre que houver *kósmos*, em outras palavras, sempre. Essa concepção está atacando Plotino e Porfírio, que parecem permitir, de um lado, a infinidade de almas (ver fr. 25), e, de outro lado, a metempsicose e consequentemente a transformação da alma, o que é criticado por Jâmblico em *DA* 375.21, fr. 24, quando ele os acusa de igualar as almas humanas com as das bestas irracionais, dizendo ainda que estes autores erraram ao assimilar duas essências distintas. O que Jâmblico parece defender é que a consciência enquanto sujeito do drama individual pelo *kósmos* permanece a mesma, seja no corpo seja fora dele; isto parece ser necessário para sua noção de justiça e ordem cósmica; afinal, como poderia ser a alma punida ou recompensada se ela não permanecesse a mesma depois de morta?

[62] *In Tim.* fr. 26: "Mas o divino Jâmblico considera que uma investigação como essa não tem relevância para o assunto em questão. Pois Platão não está discutindo ateístas neste momento, mas homens de prudência (σωφρονούντων), que são capazes de se associar com os deuses; nem homens que disputam a eficácia do sagrado, mas aqueles que desejam ser salvos (σῴζεσθαι) pelas potências que salvam o Universo; e ele descreve o poder da oração, uma maravilhosa e extraordinária consumação (τελειότητα), superando todas as expectativas." Aqui o termo salvação é usado para significar salvaguarda ou preservação; note-se também o uso de τελειότητα, consumação, ou ainda completação, conforme usamos neste texto. A noção jambliqueana de completação parece ser dinâmica e, a meu ver, está relacionada com a noção de uma *pólis* que identifique suas atividades cotidianas com a imitação sacra e inspirada da Demiurgia – sempre que isso ocorresse quando quer que ocorresse, haveria uma completação e, por conseguinte, um êxtase cósmico. Mas este é um assunto que deve, assim como merece, receber, antes de qualquer afirmação mais concreta, uma pesquisa mais aprofundada.

Essa doutrina costuma ser compreendida como um *modo de vida* ou ainda um *modo de ser*[63], uma vez que exige uma reorientação global e permanente da vida humana visando os seus fins. Desse modo, tratar-se-ia não simplesmente de uma técnica, mas de um estado dinâmico da mente[64] em contínua vigília sobre seu avanço em relação às virtudes[65].

Estas noções constituem o fundamento metafísico, intelectual e moral da teurgia jambliqueana. Mas, para que seja possível essa obediência aos superiores, que envolve necessariamente algum tipo de conhecimento divino sobre o que é bom, racional, verdadeiro e justo, observamos também que a alma deve atentar para os sinais divinos espalhados pelo *kósmos*, pois são eles que transmitem o conhecimento transcendente e divino para o mundo imanente das almas encarnadas[66]. Estes sinais são os símbolos (σύμβολα, ou ainda συνθήματα) que o Demiurgo semeia[67] sobre o *kósmos* e que fazem a interconexão entre o mundo transcendente e o imanente.

Tentando definir a teurgia, Addey escreve o seguinte:

> Enquanto uma definição de trabalho, a teurgia (θεουργία) designa um esforço vitalício que incorpora um conjunto de práticas juntamente de desenvolvimento de capacidades éticas e intelectuais, que objetivavam o uso de símbolos (σύμβολα) a fim de redespertar a conexão pré-ontológica e causal com os deuses, operando primariamente através do amor divino (θεία φιλία) e, subordinadamente, através da simpatia cósmica (συμπάθεια). O objetivo da

[63] Addey (2014) 25, 28.

[64] Athanassiadi (1993) 116.

[65] Addey (2014) 26.

[66] Em *In Tim.* fr. 53, os σύμβολα são descritos como números matemáticos capazes de estimular a conversão (ἐπιστροφῆς) dos seres aos princípios superiores. Esta conversão se dá, primeiramente, por meio de um despertar e, em seguida, de uma ascensão da alma aos seres inteligíveis. Sobre o papel espiritual, moral e político da matemática: *De comm. math. sc.* 91.27. Ver também O'Meara (1993) 66.

[67] *DM* 154.1; a doutrina das Formas semeadas no *kósmos*, que se tornarão símbolos imanentes do inteligível, também é encontrada nos *Oráculos Caldeus*, e talvez seja esta a fonte direta da simbologia jambliqueana. Ver, e.g. frr. 28 ("as coisas"), 34 ("raios"), 37 ("as ideias"), 38 ("os pensamentos"), 39 ("o vínculo do amor"), 44 ("centelhas das almas"), 108 ("o Intelecto Paterno semeou símbolos"), 109 ("sinais"), 110 ("ritual" e "palavra sacra"), 118 ("símbolo da luz"), 121 ("o fogo" e "a luz provinda de deus"), 123 ("sopro") etc.; todos estes elementos são símbolos para a natureza divina, mas não como metáforas, e sim como objetos concretos passíveis de manifestar, na imanência, a natureza inteligível do deus. Ver a parte da minha dissertação sobre os *Oráculos*: Hauschild (2019) 5-49; no anexo, pp. 151 e ss., há uma tradução minha completa e bilíngue dos *Oráculos*; ademais, estou reformando-a para publicá-la.

> teurgia era o contato cumulativo, a assimilação e, ultimamente, a união com o divino e assim a divinização do teúrgo; em outras palavras, a ascensão da alma ao reino divino e inteligível (ἀναγωγή) e a manifestação do divino na vida corpórea. Essa ascensão ao divino é conceitualizada como uma ascensão de consciência. Jâmblico sustenta que o maior propósito da teurgia é a ascensão ao Uno, que se pensava estar para além do Ser ele mesmo.[68]

O esforço vitalício da alma pela salvação[69], ao longo de seu drama cósmico, incorpora um conjunto de práticas capazes de purificar a mente e fazer elevar a alma a estágios superiores de consciência, isto é, a estágios mais universais na ordem cósmica. Essas práticas, a ritualística, envolvem o uso de símbolos que, por causa da simpatia entre todos os elementos do *kósmos*, isto é, o contato entre todos os elementos como um tecido ou uma corrente divina[70], permitem a invocação da divindade na imanência, manifestando, assim, as verdades transcendentes que de outro modo permaneceriam desconhecidas.

Essas verdades transcendentes manifestadas pelos símbolos são as formas inteligíveis (noéticas ou eidéticas) responsáveis, enquanto causas, pela estrutura ontológica, intelectual e moral do *kósmos*. De novo, conforme Addey,

---

[68] Addey (2014) 25.

[69] O propósito da teurgia como divinização, imitação, assimilação, aproximação e contato com o divino: *apud*. Addey (2014) 26 n. 138: *DM* 42.11-13; 81.9-11; 114.8-10; 145.10-13; 159.3; 179.4-8; 238.12-240.8; 271.9-13; 272.7-9; 289.3-5; 290.10-292.3; 292.7-14.

[70] Addey (2014) 29: "O processo pelo qual a ordem cósmica e divina permeia todo nível inferior de realidade pode ser descrito como simpatia (συμπάθεια). Contudo, de acordo com Jâmblico, a teurgia depende em última instância da amizade ou do amor divino (θεία φιλία), que em verdade causa o surgimento da simpatia [a]. Assim, a efetiva operação da teurgia é atribuída primariamente ao amor divino e apenas secundariamente (subordinadamente) à simpatia. (...) O teúrgo busca desenvolver uma correta relação e alinhamento com os deuses usando símbolos de maneira eficaz. Jâmblico considerava a comunidade dos deuses como um processo inefável e supracósmico que permitia o surgimento da simpatia. (...) Este princípio é crucial para entender a concepção de teurgia de Jâmblico: ela subjaz na raiz da ideia de uma comunidade divina e humana conectada e na noção de uma 'linha de continuidade inquebrantável' que se estende por todo o *kósmos*, noções responsáveis pela afirmação de Jâmblico de que *todo* culto tradicional é teúrgico[b]." [a]: *DM* 41.4-11; 42.5-7; 97.13-15; 146.12-15; 184.1-10; 184.14-185.3; 192.14-193.1; 206.8-10; 209.9-14; 228.11-13; 237.1-5; 240.9-14; 266.8-267.10; 291.10-292.3; 292.4-14. [b]: *DM* 31.9-32.6; 211.12-14; 227.1-10; 228.11-229.6; 229.10-230.11; 235.7-11; 240.9-14. Ver também *In Tim.* fr. 60, em que Jâmblico afirma a necessidade de intermediações entre a alma e o reino inteligível; essas intermediações, sejam os seres superiores ou até mesmo símbolos, devem participar do inteligível para que sirvam enquanto intermediações para os seres que não têm o contato direto com o inteligível.

> A noção de simpatia abrange a ideia de que a verdade é expressa em níveis diferentes de realidade no modo mais apropriado àquele nível. Esta noção se baseia em última instância na ideia das Formas platônicas que, literalmente, 'informam' todo fenômeno físico. O ritual teúrgico e, por implicação, a noção de simpatia são um componente significativo da teurgia, são dependentes da teoria platônica das Formas (como originalmente expresso no *Menon* de Platão), pela qual todos os seres humanos têm um conhecimento prévio das Formas, e então podem percebê-las ao observar o fenômeno físico que são inerentemente 'impressos' com as Formas; os humanos, assim, usam objetos do mundo material como 'estímulos de memória' para que a alma se recorde das Formas. Os teúrgos usavam símbolos (σύμβολα), considerados como expressões físicas e verbais das 'correntes' divinas (σειρά ou τάξις), a fim de alcançar um contato com os deuses ao conectar os símbolos com suas causas divinas.[71]

Ao serem manuseados ou expressos durante uma invocação, os símbolos, carregados de verdade divina, despertam na alma uma possibilidade intelectual, moral e ontológica anteriormente latente em sua vida, capaz de então ser posta em atividade. A latência se deve a um esquecimento da alma, em sua descida, das razões e das verdades inteligíveis[72], que devem ser despertas por meio de uma ignição performática.

Uma vez que as Formas (ou o mundo inteligível) constituem o paradigma ontológico e inteligível[73], também são naturalmente delas os homens dependentes para uma compreensão do que é justo e injusto, verdadeiro e falso, racional e irracional. Portanto, o uso de símbolos e da ritualística se torna também imprescindível para a compreensão da ordem cósmica e, consequentemente, para um agir de acordo com o *kósmos*, para uma ética, isto é, um hábito que esteja em conforme com as leis cósmicas. É desse modo que Jâmblico identificará, na figura do teúrgo, tanto a função

---

[71] Addey (2014) 30.

[72] Sobre a doutrina da "alma descida" em Jâmblico, ver minha dissertação: Hauschild (2019) 66-71. Em suma, Jâmblico defende, *contra* Plotino e Porfírio, a noção de um rompimento de intercâmbio entre, de um lado, o mundo material e anímico, e, de outro, o mundo inteligível. Desse modo, a ritualística se torna um meio necessário para a recordação das Formas e para um novo contato com os deuses.

[73] Ver *In Tim.* fr. 64: "pois a imagem deseja preservar a impressão de algo mais que seja anterior a ela, de quem ela recebe a característica da forma."

sacerdotal, que detém do contato com o paradigma e o poder de retransmití-lo, quanto a função política, cuja função é administrar as relações dos seres cósmicos e fazer a manutenção da ordem cósmica. Como em Jâmblico não nos parece que há, pelo menos tão explicitamente, uma doutrina escatológica que supõe uma salvação final para os seres, muito provavelmente essa função sacerdotal e política do teúrgo é de fato restrita a um reinado terreno, um tipo que funde as funções de administração e de pontífice religioso, não chegando ao ponto de promover uma preparação para "o fim dos tempos", como talvez fosse na época e no local o caso de algumas seitas proféticas[74].

Conclusão

O objetivo deste texto foi mostrar a importância que a noção de ordem, enquanto sistema holístico da realidade, tem para a metafísica jambliqueana, e quão importante é o papel dessa noção na teurgia. A consequência disso foi uma imagem mais abrangente da teurgia como uma atividade filosófico-religioso-política preocupada com a preservação da ordem universal. Em Jâmblico, há um esforço por defender o helenismo através de uma constante referenciação da ascensão da alma aos atos simbólicos e civis dos cultos e da sabedoria dos antigos (a tradição filosófica "pagã"[75]); mas, além disso, a teurgia também parece apelar à vida comunitária e aos costumes típicos de fenômenos religiosos públicos e civis.

Para Jâmblico, a ordem, e junto dela a verdade, a razão, a justiça, são fenômenos tomados como dados pelos deuses. Vimos que uma vida boa é uma vida preocupada com a purificação da alma, e que a purificação não exige a clausura e o rompimento dos vínculos cósmicos, mas, pelo contrário, acontece justamente por meio destes vínculos. Pois a purificação

---

[74] Pelo contrário, o parentesco filosófico-religioso de Jâmblico costuma ser atestado ainda mais a Oriente, entre as tradições tântricas e as búdicas do Tibet. Cf. Addey (2014) 25; Dillon (1980) 243; (2002) 290-294; (2010) 367; Shaw (1993) 122; Charles-Saget (1993) 112.

[75] Sobretudo o platonismo, mas também Pitágoras, os caldeus, os egípcios etc.

e a ascensão da alma estão intrinsecamente relacionadas com a obediência às autoridades sábias, sejam elas humanos, anjos ou deuses. A ordem global da realidade é boa por si mesma, bastando que as partes reproduzam os princípios universais em sua vida particular, ajustando-se à reta e eterna ordem divina que se estende ao longo do próprio *kósmos* como um todo.

Quem determina a ordem é sempre uma autoridade ontológica e moral superior. Esta ordem é constituída por leis que fazem a manutenção da realidade, promovendo as atividades que colaboram para sua manutenção e coibindo aquelas que a erodem. No fr. 40 do *De Anima*, Jâmblico discute quais são as autoridades que gerenciam a ordem:

> Determinemos então agora quem são aqueles que efetuam (ἐπιτελεῖται) cada um dos processos do julgamento, da punição e da purificação. A maioria dos pitagóricos e platônicos dizem que são as próprias almas individuais; os mais precisos dentre eles dizem que são almas mais universais (καθολικωτέρων) e mais aperfeiçoadas (τελειοτέρων), a alma-mundo una, o arranjo do universo (τάξεως τοῦ παντὸς), e o intelecto que governa (βασιλεύοντος) sobre o universo inteiro. As autoridades mais antigas sustentam que são os deuses visíveis (especialmente o Sol), as causas demiúrgicas invisíveis, e todas as classes superiores, a saber os heróis, os *daímones*, os anjos e os deuses, uma vez que eles mesmos imperam (ἐξηγουμένων) sobre todo o sistema.[76]

Como mostra este trecho, são as almas mais aperfeiçoadas, isto é, mais "completadas", mais purificadas, mais próximas dos deuses, as quais são, por implicação, as mais universais, que Jâmblico admite serem de algum modo propícias (muito mais do que as almas individuais que ele acusa de estarem defendendo alguns platônicos e pitagóricos erroneamente) a governar e julgar as atividades cósmicas. Estas almas, sendo mais universais, são comparáveis à alma-mundo, ao intelecto e à própria ordem (τάξεως) do universo como um todo. Jâmblico porém acredita que o mais correto seria atribuir essa atividade aos deuses, anjos e *daímones*, que transcendem o nível anímico para o nível inteligível,

[76] *DA* 454.10-455.5 (=fr. 40).

alcançando assim um nível que é mais universal do que os demais exemplos citados. O que é mais importante para nós nesse trecho é que Jâmblico toma a noção de universalidade como o paradigma do que é bom, verdadeiro, perfeito, tanto para o sentido filosófico-religioso quanto para o sentido político, chegando ao ponto de borrar a fronteira entre as duas esferas e confundi-las em uma só doutrina.

Dado que se trata de um tema espinhoso que requer, a fim de se compreender melhor o sentido de tudo isso, algum respaldo da especulação no que toca à "filosofia política", devo dizer que eu não acredito que Jâmblico possa ser considerado um filósofo "tolerante" que simplesmente quer o "bem de cada um" no sentido subjetivista e individualista do pensamento moderno e pós-moderno. Muito pelo contrário, ele parece ser um advogado do totalitarismo helenístico, uma vez que pressupõe uma ordem universal como dada e que apenas pode ser conhecida e transmitida por um teúrgo, que é uma espécie de pontífice-imperador pagão. E como bem demonstrou um exemplo citado em nota a respeito de *DM* 199.1-3, esta ordem universal divina legisla também sobre as relações sexuais, para além de legislar, obviamente, a vida econômica[77], doméstica e familiar[78], imensos tabus para um observador do início do século XXI.

Isso não quer dizer que seja uma doutrina ruim, afinal o bem individual de cada um seria certamente uma consequência da manutenção da ordem universal – ou pelo menos para aqueles que primam por ela e não visam deturpá-la. Além disso, nada de muito diferente acontece entre os fenômenos religiosos orientais citados no texto, como o budismo e o tantrismo; pelo contrário, e qualquer pessoa pós-moderna que saísse do seu "yoga" burguês para viver estes fenômenos no Oriente tomaria conhecimento disso.

---

[77] Ao longo do *Vita Pitagorica*, Jâmblico descreve como os bens dos membros da escola são compartilhados, assim como todos os hábitos como alimentação, estudo etc., e legislados pelo chefe da escola, um teúrgo (no caso, Pitágoras). A escola constitui uma comunidade fechada, que não deixa de ser uma espécie de Estado confessional, um proto-Estado ou a imagem ideal de uma organização política.

[78] Ver *Letter to a Unknown Recipient, On Marriage* (carta 19), em que o casamento é visto como uma unidade política em que o homem governa e a mulher é governada; exemplos assim também existem ao longo do *Vita Pitagorica*, em que o filósofo discute como os homens devem governar as mulheres segundo a doutrina pitagórica.

Referências

Primária:

Jâmblico. *De Anima*. DILLON, J. e FINAMORE, J. (ed. trad. e com.). Leiden: Brill, 2002

______. *De Mysteriis*. DILLON, J. CLARKE, E.C. e HERSHBELL, J. (ed. trad. e introd.). Leiden: Brill, 2003

______. *In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. DILLON, J. (ed. trad. e com.). Tese de Doutorado, 1973

______. *Summa Pitagorica* (: *Vita Pitagorica, De Communi Mathematica Scientia, Theologoumena Arithmeticae*). ROMANO, F. (ed. e trad.). Milano: Il Pensiero Occidentale, 2012

______. *The Letters*. DILLON, J. e POLLEICHTNER, W. (ed. trad. e com.). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009

Secundária:

ADDEY, C.J. *Divination and Theurgy in Neoplatonism*. London: Routledge, 2014

ATHANASSIADI, P. “Dreams, Theurgy and Freelance Divination: the Testimony of Iamblichus”, *JRS* 83, 1993, pp. 115-130.

CHARLES-SAGET, A. “La Théurgie, nouvelle figure de l’*ergon* dans l’a vie philosophique”, *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, eds. H.J. Blumenthal e E.G. Clark, Londres: Bristol Classical Press, 1993, pp. 107-115

DILLON, J. “The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory”, *The Rediscovery of Gnosticism* I, ed. Bentley Layton, Leiden: Brill, 1980

______. “The Platonic Philosopher at Prayer”, *Metaphysic und Religion: zur Signatur des spätantiken Denkens*, eds. T. Kobusch e M. Erler (Akten des Internationallen Congresses vom 13-17 März 2001 in Würzburg). München: Saur, pp. 279-295

______. "Iamblichus of Chalcis and his School", *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, ed. Lloyd Gerson, vol.1, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 358-374

FINAMORE, J. "Iamblichus on the Grades of Virtue", *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, eds. E. Afonasin, J. Dillon e J. Finamore. Leiden: Brill, 2012, pp. 113-132

HAUSCHILD, Á.K. *A Doutrina do Trabalho Divino: A Influência da Teurgia dos* Oráculos Caldeus *Sobre a Filosofia de Jâmblico*. (Dissertação de Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019

LOEW, C. *Myth, Sacred History and Philosophy*, Nova Iorque: Harcourt, 1967

O'MEARA, D.J. "Aspects of Political Philosophy in Iamblichus", *The Divine Iamblichus:Philosophers and Man of Gods*, eds. H.J. Blumenthal e E.G. Clark, Londres: Bristol Classical Press, 1993, pp. 65-73

______. *Platonopolis*. Oxford: Clarendon Press, 2003

SHAW, G. "The Geometry of Grace: A Pythagorean Approach to Theurgy", *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, eds. H.J. Blumenthal e E.G. Clark, Londres: Bristol Classical Press, 1993, pp. 116-137

______. *Theurgy and the Soul: the Neoplatonism of Iamblichus*. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 1995

SMITH, J.Z. *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden: Brill, 1978

SPICQ, C. "La philantropie hellénistique: vértu divine et royale", *Studia Theologica*, Lund 12, 1958, pp. 169-191

Capítulo 2

Πόλεμος:
Heráclito, Hölderlin e Nietzsche

André Felipe Gonçalves Correia [1]

I. Exórdio

Os fragmentos de Heráclito, como é sabido, nos foram transmitidos via tradição indireta, deles restando apenas excertos dos mais diversos materiais doxográficos, citações e testemunhos. O trabalho de organização e de utilização concernente à totalidade dos fragmentos se deu apenas no âmbito da filologia e da filosofia alemães do final do século XVIII e ao longo dos séculos XIX e XX, quando de sua aposição padrão na obra *Fragmente der Vorsokratiker* (1903), de Hermann Diels. No decurso histórico da filosofia, o pensamento de Heráclito suscitou sempre novos desafios de interpretação e apropriações diversas. O conteúdo paradoxal atinente à unidade dos antagônicos, tal como atestam os fragmentos, despertou, por um lado, censuras ao seu caráter enigmático e, por outro, profundas considerações. Dentre os primeiros se destacam Aristóteles, cuja lógica não admite contradições[2], e Cícero, que atribui ao estilo do efésio a intenção de desnortear os não iniciados[3]. Dentre os segundos se inserem os pensadores alemães, do Romantismo em diante.

---

[1] Doutorando em Filosofia pela UFRJ. Contato: felgorreia@hotmail.com.

[2] Cf. *Metafísica* IV 3, 1005b 19-30.

[3] Cf. *De Finibus* II (5, 15).

As análises mais rigorosas desses últimos, acerca dos fragmentos, se encontram sobretudo nas preleções de Hegel e nas meditações de Heidegger. A despeito da divergência entre as duas interpretações, das quais muito se revela acerca do pensamento de ambos, nelas se expressa a sintomática de acolhimento do *corpus* heraclítico em solo germânico, que parte e se serve da tautocronia dos opostos, isto é, da tensão, para percorrer o conteúdo filosófico, ou seja, o originário. É o que corrobora o fragmento 51[4], em cujo entorno gira a comunicação de Heráclito: "Não compreendem, como concorda o que de si difere: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira"[5].

A peculiaridade da expressão heraclítica reside em seu arcabouço imagético-conceitual. As referências à escuta e à imperícia da mesma, dispostas nos principais excertos, dão forma ao conteúdo harmônico da tensão. A imagética da "lira" comporta um dos exemplos mais emblemáticos. Dela se utilizaram Hölderlin e Nietzsche em suas obras, especialmente em *Hipérion ou o eremita na Grécia* e em *Assim falou Zaratustra*. Essas últimas, além de nortearem toda a produção de ambos, se destacam em meio à tradição do Ocidente em função da estilística poético-viandante da enunciação filosófica, na qual se verifica a mais radical herança heraclítica; não apenas no conteúdo, mas também na forma. A lírica dos aedos gregos, os porta-vozes da escuta concernente aos relatos da origem, é acentuada nos três pensadores especialmente por não se comprometer com discursos oriundos de um rigor sistemático fechado ou mesmo com a abertura despretensiosa dos poemas em geral. Escuta-se a fala da origem no exercício da tensão, cuja unidade conflitante simultaneamente se abre e se fecha em competências produtivas.

O *Zaratustra* sofre inspiração da obra de Hölderlin não apenas quanto à forma da escritura; nele encontram-se várias alusões a acontecimentos e vocábulos presentes no *Hipérion*. O próprio Nietzsche,

---

[4] Os fragmentos de Heráclito seguem a numeração padrão de Diels-Kranz.

[5] HERÁCLITO, 1980, p.82-3. Seguiremos a tradução de Emmanuel Carneiro Leão (edição bilíngue).

em carta fictícia datada de 19 de outubro de 1861[6], tece louvores à obra e ao seu poeta predileto. Anos à frente, em *Ecce Homo*, o mesmo diz que "a doutrina do eterno retorno", que é a propositura central de "Zaratustra, poderia afinal ter sido ensinada também por Heráclito"[7]. Isso se atesta nas múltiplas imagéticas e noções heraclíticas recorrentes em todo o *Zaratustra*, as quais também se encontram em abundância no *Hipérion*. O artículo chave desse último, inclusive, projeta-se ao mencionar "a grande palavra de Heráclito, *εν διαφερον εαυτω* (o uno em si mesmo diferenciado)", e que, completa, "antes dela ter sido achada, não havia filosofia alguma"[8]. Indica-se, assim, um caminho de investigação da fonte filosófica e da expressão discursiva de ambos.

Nosso percurso visa a expor um viés mediante o qual a noção de tensão originária (*πόλεμος*) entrelaça os três autores, tendo por base o trânsito de idas e vindas entre a fonte heraclítica e seus desdobramentos na obra de Hölderlin (sobretudo nos textos teóricos e dramáticos) e de Nietzsche (nos textos de maturidade).

II. Λόγος e Ratio

A pergunta pela origem, desde os gregos, sempre se afigurou como o desempenho próprio da filosofia. Dentre outras articulações possíveis de se ocupar com seu entorno, uma em especial se impôs como padrão no seu decurso histórico. Trata-se do princípio triádico da lógica clássica (identidade, não-contradição e terceiro-excluído). Seu âmbito discursivo parte da inadmissão da contradição mediante oposições excludentes. A repelência dos polos opostos caracteriza o movimento de cisão que a

---

[6] NIETZSCHE, 1994, p.1-5.

[7] Id., 2011b, p.62.

[8] No original: "Das große Wort, das *εν διαφερον εαυτω* (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit [...] ehe das gefunden war, gabs keine Philosophie" (HÖLDERLIN, Kl StA 3, p.85). Em função de uma maior familiaridade com os textos originais, as traduções do *Hyperion* e de algumas outras obras de Hölderlin serão de nossa autoria, para as quais seguiremos a edição *Kl StA* (*Sämtliche Werke: Kleine Stuttgarter Ausgabe*. F. Beissner, 1958). No caso de outras traduções, consultar a referência. *As traduções dos demais autores em cujas notas de rodapé se encontram as passagens originais também são de nossa autoria, de modo que pouparemos tal ressalva nas referidas passagens.*

perpassa, do qual é erigido, em solo filosófico, referenciais hierárquicos de teor metafísico (dicotomia ontológica). Daí despontam todos os binômios da tradição, nos quais o caráter reunidor se esvai em função da prerrogativa de um polo perante o outro. Identidade e diferença não se imiscuem, exceto como diretrizes negativas. Todavia, na origem mesma dessa lógica se encontra a indicação de um paradoxo, tal como notara Hölderlin no fragmento *Juízo e Ser* (*Urteil und Sein*): "no conceito de separação já reside o conceito de relação mútua", e, por conseguinte, "a necessária pressuposição de um todo"[9]. Com isso não se está a asseverar a mera anterioridade de "um todo" (via hierarquia dualista), mas sim a concordância no seio de toda discordância. A unidade dos opostos requer a assunção do contraditório. Conforme escreve Nietzsche em *Ecce Homo*: "O dizer sim à oposição e à guerra"[10].

A propulsão da lógica, ao separar e opor, não tem na "guerra" (*Krieg*) sua meta, uma vez que visa a apaziguar toda contradição ao tomar partido de um ou do outro polo. Aí, contudo, vigora uma incompreensão acerca de si mesma[11]. Ao tornar um eixo dotado de maior valor, intenta-se, em última instância e segundo a sua própria estrutura, aniquilar o eixo ao qual se contrapõe. Todavia, sem o antagonismo não haveria polo algum, isto é, não haveria sequer a possibilidade de uma predileção axiológica, posto que essa identifica-se a si mesma a partir da diferença com o outro. Nessa engrenagem não se encontra, portanto, o reconhecimento de sua tensão constituinte; não há acolhimento nem da união nem da contrariedade. As colocações de Hölderlin e de Nietzsche, por seu turno, se pautam em um viés de pensamento radicado no polêmico (*πολεμικός*), cuja fonte remete ao fragmento 53 de Heráclito: "De todas as coisas a guerra é pai, de todas as coisas é senhor"[12].

---

[9] No original: "Im Begriffe der Teilung liegt schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung [...] die notwendige Voraussetzung eines Ganzen" (HÖLDERLIN, Kl StA 4, p.226).

[10] NIETZSCHE, 2011b, p.62.

[11] O léxico crítico em questão não toma por base a terminologia lógico-formal. Trata-se, portanto, de uma apropriação hermenêutica.

[12] HERÁCLITO, 1980, p.82-3.

O termo *πόλεμος* ("guerra") cumpre o papel de uma imagética chave no arcabouço heraclítico, na qual se imprime o caráter reunidor das oposições e anteposições que rege "todas as coisas" (*πάντα*), ou seja, a harmonia da tensão. Daí a utilização dos vocábulos *πατήρ* ("pai") e *βασιλεύς* ("senhor"), notadamente atrelados à noção de unidade, por sua vez expressa enquanto radicalidade do conflito. Conforme o fragmento 80: "Se há necessidade é a guerra, que reúne"[13]. A guerra que desune é a guerra que une. De modo que na disposição belicosa se realiza uma atração amorosa. A lógica clássica não comporta meios de acesso a esse conteúdo, sobretudo se levarmos em conta o que foi dito mais acima acerca de sua ossatura, a saber, as recusas do enlace unificador e da contenda não hierárquica. No desfecho do *Hipérion,* encontramos uma súmula desse entorno: "As dissonâncias do mundo são como os embates dos amantes. A reconciliação se dá em meio ao conflito, e tudo o que se separou novamente se reúne"[14].

A noção de "reconciliação" (*Versöhnung*) tornou-se canônica a partir do idealismo alemão, sobretudo via a lógica dialética de Hegel. Desde a Antiguidade, dialética significa jogo dos contrários. Em Hegel, os polos opostos (tese e antítese) cumprem em um primeiro momento uma relação de oposição excludente (tal como na lógica clássica), a qual, mediante depuração da razão, converte-se em uma unidade (síntese). A lógica dialética caracteriza-se pela reconciliação da tensão via síntese de opostos. O enlace unificador atesta-se naquilo que Hegel chamou de "o terceiro" (*das Dritte*): "É um e um outro, e ambos são um; e esse é o terceiro, que é um no outro de si próprio, e não fora dele"[15]. A dialética exerce a dinâmica da unidade que se diferencia dentro de si mesma. O movimento triádico inaugura a diferença a partir de um primeiro momento que a insinua apenas como possibilidade, e que, ao efetivá-la, exerce seu segundo

---

[13] Id., Ibid., p.102-3.

[14] No original: "Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder." (HÖLDERLIN, Kl StA 3, p.166).

[15] No original: "Es ist Eines und ein Anderes, und beide sind eins; das ist das Dritte, - das eine ist im anderen bei sich selbst, nicht außerhalb seiner." (HEGEL, 2013, p.28).

momento via alteridade. O terceiro momento se despoja da unilateralidade dos dois anteriores. A reconciliação denota, portanto, um retorno ao primeiro, que agora não exclui o segundo, mas nele se reconhece como um, e esse é o terceiro. Todo o trabalho se concentra em legitimar uma filosofia da unidade através de sua diferenciação. Mas até que ponto o "conflito" (*Streit*) se conserva?

A lógica dialética, em última instância, visa a superar a obscuridade da contradição. Não se tem no conflito sua meta. Todo o conflito age em função do retorno do uno ao uno. De modo que a diferença é tardia, e não originária. Hegel denomina esse retorno de "o especulativo" (*das Spekulative*) – do latim *speculum* (donde o termo "espelho", em português). Com a flexão do uno sobre si mesmo, todos os embates se justificam apenas como mediadores necessários da autorreflexão e do autoasseguramento. A lógica hegeliana, entretanto, alega como fonte de sua estrutura o *πόλεμος* heraclítico: "Esse é o grande princípio de Heráclito. Pode parecer obscuro, mas é especulativo"[16]. O epíteto "o obscuro" (*ὁ σκοτεινός*), como atestam as fontes de seus excertos, acompanhou a figura de Heráclito desde a Antiguidade, de maneira que, para Hegel, o caráter "obscuro" (*dunkel*) de sua lógica é apenas "aparente", pois a contrariedade se sustenta numa inclusão que supera a falseabilidade da diferença à medida que conserva e deflagra o uno em uma proposição sintética. Na dialética, o momento da reconciliação ("o terceiro") desata toda tensão em prol de uma ubiquidade luminosa. Hölderlin, tal como vimos na sua última citação, toma esse método dialético como enganoso, uma vez que nele, embora atinente à radicalidade da unidade, a diferença não se insere também como tal. Pois, como diz Hipérion, a reconciliação se dá "em meio ao conflito" (*mitten im Streit*). O retorno dialético, ao apaziguar a guerra, tem como meta o repouso da autorrealização[17]. Ao

---

[16] No original: "Dies ist das große Prinzip des Heraklit; es kann dunkel erscheinen, aber es ist spekulativ." (Id., Ibid., p.234). Um pouco antes, no primeiro parágrafo correspondente ao pensamento de Heráclito, é dito: "Es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen" (Id., Ibid., p.229). [Não há nenhuma sentença de Heráclito que não foi acolhida em minha lógica].

[17] Como observara Heidegger, acerca da relação, inclusive de amizade pessoal, entre Hölderlin e Hegel: "Denn der Dichter hat schon zu jener Zeit, allem Anschein von Dialektik zum Trotz, den seine Aufsätze bieten mögen, den spekulativen

qual diz Zaratustra, no discurso *Da guerra e dos guerreiros*: "Deveis amar a paz como meio para novas guerras"[18].

Ambas as lógicas se mostram insuficientes no que tange à exposição e apreensão do polêmico: a oposição excludente (dicotomia ontológica), da clássica e a oposição includente (diluição sintética), da dialética. O fim de ambas se conflagra na desembocadura de uma asserção suficiente, mediante a qual esvair-se-ia toda insuficiência cognitiva. Projeto tal que percorre toda a tradição do Ocidente, sobretudo na Modernidade, caracterizada pela repelência ao erro e pela ânsia de asseguramento. Disso advém um afastamento da noção grega de *λόγος* e uma aproximação da sua tradução latina *ratio* (razão), derivada do verbo *reor* (calcular, contar, separar, medir). O cerne aqui reside na "presunção" moderna de ultrapassagem do obscuro, da obscuridade da contradição.

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, na parte intitulada *Os "melhoradores" da humanidade*, encontram-se duas tipologias morais em cujo liame se esboça a presunção das duas lógicas criticadas: "A moral do *cultivo* e a moral da *domesticação* são inteiramente dignas uma da outra nos meios de se imporem: podemos colocar como princípio máximo que, para *fazer* moral, é preciso ter a vontade incondicionada do oposto"[19]. Moral aqui não se limita a preceituários de conduta, antes diz respeito a uma esquemática axiológica ou unidade de sentido cuja ossatura se articula a partir de uma oposição incondicional, a qual se legitima em seu "*fazer*" como norte teleológico último, como "melhoradora da humanidade".

Em ambas, cumpre-se a pretensão de suficiência via oposição incondicional, todavia, de modo distinto. Na "moral do cultivo" (*Moral der Züchtung*) assume-se um horizonte de aperfeiçoamento mediante exclusão. O polo da predileção se intensifica via cultivo crescente de seu tipo e consequente decréscimo do outro polo. A dicotomia aqui se acentua

---

Idealismus durchgemacht und durchbrochen, - während Hegel sich anschickt, ihn zu begründen." (HEIDEGGER, 1977, p.25). ["Pois o poeta, à época e a despeito de toda aparência dialética que podem oferecer seus ensaios, já havia ultrapassado e rompido com o idealismo especulativo, enquanto Hegel preparava-se para fundá-lo"].

[18] NIETZSCHE, 2011a, p.47.

[19] Id., 2006, V, p. 52

através de uma oposição excludente, norteada por uma distinção ontológica (correspondente à engrenagem da lógica clássica). Já na "moral da domesticação" (*Moral der Zähmung*) projeta-se um horizonte de aperfeiçoamento mediante inclusão. O polo enaltecido se intensifica à medida que enfraquece e conduz a si o polo que lhe opõe resistência, de modo a converter e nivelar o distinto à sua identidade. A dicotomia se afigura através de uma oposição includente, domesticadora, cuja consumação desponta enquanto retorno sintético, tragando toda diferença (correspondente à engrenagem da lógica dialética)[20]. Poder-se-ia dizer, assim, acompanhando as palavras de Eugen Fink, que "a existência perde como que a abertura para o lado escuro e noturno da vida" [21].

A perda do obscuro diz respeito ao fortalecimento da *ratio*, isto é, à esquemática racional cuja estrutura se empenha em absolutizar o real a partir de seu mapeamento e divisão, de seu horizonte de cálculo, de sistematização. Caracteriza, portanto, a voragem de domínio do Ocidente e de sua culminância moderna, de sua vontade de infinito, de ilimitado. Aí se quer o controle de todo proceder. Um grego diria que isso é atividade de *ὕβρις*, tal como consta no fragmento 43 de Heráclito: "É a presunção que deve ser apagada mais do que incêndio"[22]. "Presunção" (*ὕβρις*) traduz, no mundo antigo, a atividade humana (finita) que se volta contra os deuses (infinitos), visando a eles se equiparar[23]. Uma rebelião da finitude para consigo própria, pois o finito não pode poder como o infinito. O modo de pensar que vingou como Ocidente reivindica uma correção da cadência finita, vinga-se da própria tensão que é vida, diria Nietzsche – e ainda

---

[20] As duas tipologias (lógico-morais) reúnem e configuram o sentido crítico de Nietzsche em relação ao desdobramento histórico da metafísica. Tal como consta em *Além do bem e do mal*: "A crença fundamental dos metafísicos é *a crença nas oposições de valores*" (Id., 2012c, §2, p.10).

[21] FINK, 1983, p.29.

[22] HERÁCLITO, 1980, p.75.

[23] Em *As Bacantes*, de Eurípedes: "Ah, é bem certo: nada melhor do que guardar a medida e com reverência aos deuses servir. Que tal é, para os mortais, o porte mais sábio, e o mais prudente, sem dúvida" (EURÍPEDES, 2010, vv.1150-2, p.59). No mundo grego, a noção de *ὕβρις* (desmedida, presunção, soberba) se contrapõe a uma máxima inexorável: "a observância da medida"; a mesma que consta no templo de Delfos: "nada em excesso". O cerne em pauta diz respeito à dimensão da finitude que cerca o homem.

Diotima a um Hipérion assolado pela impiedade hodierna: "A impotência sem limites de teus contemporâneos tomaram-te a vida"[24].

Cabe aqui uma passagem de profunda aproximação e apreciação da Antiguidade grega, agora na fala de um Hipérion comedido: "O que é que faz o homem querer tanto? Perguntava-me frequentemente. O que deve ser esse infinito em seu peito? Infinito? Onde está ele, então? Quem dele já tomou conhecimento? Ele quer mais do que pode!", e continua: "Também é necessário que assim seja. O que fornece o sentimento doce e efusivo da força que não se irradia como quer"[25]. O segundo trecho traz de volta o que o primeiro parece expulsar, ou seja, salienta a necessidade da propulsão que se volta ao infinito, porém, com o intuito de acolher a finitude que se lhe apresenta nesse movimento. Desmedida ou presunção, por outro lado, seria o experimento luxurioso de posse e domínio em relação ao infinito. É nesse sentido que diz a *Genealogia da Moral*: "Híbris é a nossa atitude para com *nós mesmos*, pois fazemos conosco experimentos que não nos permitiríamos fazer com nenhum animal"[26].

O pertencimento comedido ao *λόγος*, por outro lado, atesta o acolhimento do polêmico, e isso à medida que não parte da tentativa de domínio e controle. Trata-se antes de uma postura de atenção para com a tensão. Em consonância com o fragmento 50: "Auscultando não a mim, mas o Logos, é sábio concordar que tudo é um"[27]. É importante observar o vínculo etimológico entre logos (*λόγος*) e concordar (*ὁμολογεῖν*) – o primeiro deriva do verbo *λέγειν* (recolher, dizer) e o segundo da composição *ὁμός* (junto, o mesmo) e *λέγειν*[28]. "Auscultar" o *λόγος,* no sentido do verbo *ἀκούω* (prestar atenção, obedecer, ouvir), diz respeito à postura que

---

[24] No original: "Die grenzenlose Unmacht deiner Zeitgenossen hat dich um dein Leben gebracht" (HÖLDERLIN, Kl StA 3, p.134)

[25] No original: "Was ists denn, daß der Mensch so viel will? Fragt ich oft; was soll denn die Unendlichkeit in seiner Brust? Unendlichkeit? Wo ist sie denn? Wer hat sie denn vernommen? Mehr will er, als er kann! [...] Das ist auch nötig, wie es ist. Das gibt das süße, schwärmerische Gefühl der Kraft, daß die nicht ausströmt, wie sie will" (Id., Ibid., p.43).

[26] NIETZSCHE, 2012b, III9, p.95.

[27] HERÁCLITO, 1980, p.81.

[28] Uma tradução mais literal de *ὁμολογεῖν* seria "homologar", tal como fizera José Cavalcante de Souza (Id., 1999, p.93).

"recolhe" uma tensão harmoniosa, que apreende "conjuntamente" "o mesmo" na diferença, sem cisão ou diluição, isto é, que corresponde e acompanha o *λόγος*. Sustenta, por conseguinte, um paradoxo constituinte, no qual "tudo" (*πάντα*) que brota (toda emersão de sentido, sistematização ou determinação), simultaneamente, mergulha no abrir-se do indeterminado, no abismo, no "um" (*ἕν*). O polêmico, desta feita, deixa-se ouvir "como uma lira, em que o mestre percorre todos os tons, e lança, uma sobre a outra, dissonância e consonância, numa ordem oculta"[29]. O "mestre" (*Meister*) é assim definido em função de sua ausculta; remete, portanto, ao "sábio" (*σοφός*) – no fragmento 50 em acepção predicativa –, enquanto modo de correspondência ao *λόγος* que escuta o soar do contraditório não como ruído, mas sim como o tanger harmonioso da lira.

Tratar da insuficiência das lógicas, entretanto, não implica lograr suficiência alguma. É esse o cerne do polêmico. A pergunta pela origem não se finca em nenhuma catáfase ou apófase, donde a radicalidade da "ordem oculta". Mesmo essa sentença não pode ser tomada como suficiente. Não se afigura, destarte e a despeito do harmônico da lira[30], nenhum assentamento ao homem. Tal como consta no *Hipérion*: "Em todo caso, nasci para ser sem-lar e sem lugar de repouso. Ó terra! Ó estrelas! Jamais haverá o descanso da morada?"[31].

III. Elegia e Abismo

O tom de lamento remete à advertência do prefácio da obra, quando da referência "ao caráter elegíaco de Hipérion"[32]. Do grego *ἔλεγος*, elegia

[29] Passagem do *Hipérion*. No original: "wie ein Saitenspiel, wo der Meister alle Töne durchläuft, und Streit und Einklang mit verborgener Ordnung untereinanderwirft" (HÖLDERLIN, Kl StA 3, p.49).

[30] Como bem observou Alexandre Costa em sua tradução e organização dos fragmentos: "Mas antes que se creia que harmonia é um sinônimo para *lógos* ou dele um segundo nome, é preciso sublinhar que o *lógos* mantém a unidade, a multiplicidade e a tensão entre elas, fazendo concordar o que discorda. O estabelecimento da relação que põe os polos em contato não implica a descaracterização dos polos enquanto polos nem resulta em subsunção." (HERÁCLITO, 2012, p.172).

[31] No original: "Ich bin ja ohnedies dazu geboren, heimatlos und ohne Ruhestätte zu sein. O Erde! o ihr Sterne! werde ich nirgends wohnen am Ende?" (HÖLDERLIN, Kl StA 3, p.125).

[32] No original: "für Hyperions elegischen Charakter" (Id., Ibid., p.5).

significa lamento, canção epitáfia, de perda. Trata-se, portanto, de um percurso de perda de fundamento; de errância e nomadismo em que não se entrevê retorno ao lar. Daí o "sem-lar" (*heimatlos*). O caráter elegíaco, poder-se-ia dizer, se apoia em outro epíteto de Heráclito, a saber, o de "filósofo que chora" (*weinender Philosoph*), como lembra Nietzsche em *A filosofia na era trágica dos gregos*[33]. Vale ressaltar que grande parte da biografia do efésio foi conservada através de relatos míticos e historietas. A profusão de caricaturas se atrela não apenas ao seu pensamento, mas também e sobretudo à recepção do mesmo. É o que se vê ao longo de todo o *Zaratustra*.

Partindo do relato de Diógenes Laércio – em que Eurípedes solicita de Sócrates uma opinião acerca da obra de Heráclito que lhe dera, obtendo a seguinte resposta: "A parte que entendi é excelente, tanto quanto – atrevo-me a dizer – a parte que não entendi, porém seria necessário um mergulhador délio para chegar ao fundo"[34] –, diria Nietzsche que o *Zaratustra* se insere na história da filosofia para cumprir esse mergulho. Mergulho trágico, abissal, não ousado pela tradição socrática (Ocidente), na medida em que todo logro (conserve-se a dubiedade semântica) vê "abismo atrás de cada chão, cada razão, por baixo de toda 'fundamentação'"[35].

Diversas são as passagens nas quais Zaratustra, em meio à vida de andarilho, lamenta e chora. Isso se dá em função do "abismo" que funda e no qual afunda todo fundamento (*Grund*), mas que, contudo, tem de ser acolhido e percorrido. A etimologia do vocábulo *Abgrund* ("abismo") concatena esse entorno. O prefixo *ab* exerce uma função privativa, de modo que *Abgrund* significa, ao pé da letra, "sem-fundo". A dificuldade de trazer a fala de abismo à luz se dá em função do confronto que se trava com os alicerces da tradição, posto que o pensamento que o traz à luz, assim o faz ao trazê-lo como abismo, obscuridade. Em outros termos, o

---

[33] NIETZSCHE, 1999, KSA 1, VI, p.830.

[34] LAÉRCIO, 2008, p.53.

[35] NIETZSCHE, 2012c, §289, p.175.

fundamento filosófico só pode ser erigido “em meio ao conflito”, ou seja, mediante o reconhecimento de um fundo sem fundo. No entanto, a radicalidade do abissal é igualmente luzidia, tal como diz Zaratustra no *Prólogo*: “Vede, eu sou um arauto do raio”[36].

Esse entorno pode ser melhor visualizado mediante o fragmento 64 de Heráclito, no qual é dito o seguinte: “O raio conduz todas as coisas que são”[37]. A imagética do raio nos faz visualizar um súbito clarão em meio à mais profunda escuridão, convertendo todo o negrume em facho luminoso. Curioso, entretanto, é o fato de que tal como parte do obscuro, a ele retorna. A descarga luminosa, em verdade, fornece um traçado a partir do qual o oculto se faz visível. De modo que o retorno ao obscuro nos lembra que, ao resplandecer, o raio não se despoja daquele. Ver a fundo o raio é ver o sem-fundo do qual ele emana, ilumina e para o qual retorna. Movimento esse que se dá na mais indizível e indivisível subitaneidade. Diz Zaratustra no discurso *Antes do nascer do sol*: “Eu sou alguém que abençoa e diz Sim quando estás ao meu redor, ó céu puro, ó luminoso! Abismo-luz!”[38]. O “sem-fundo” só eclode à medida que um fundo luminoso advém, de cuja fala e norte a cada instante já parte e afunda o homem, donde a expressão paradoxal “abismo-luz” (*Licht-Abgrund*).

O tom elegíaco assola o homem ocidental à medida que a fala de abismo o convoca. Ele assim se depara com dois paradoxos: o próprio conteúdo da fala e a tensão em relação à mesma, que ora a almeja, ora não a suporta. A trajetória de Zaratustra é marcada por essa tensão. Tal como é dito no discurso *O convalescente*: “– chamo a ti, meu pensamento mais abismal! Viva! Estás vindo – eu te ouço! Meu abismo fala, minha derradeira profundeza eu consegui trazer à luz! Viva! Vem! Dá-me a mão

---

[36] Id., 2011a, p.17.

[37] HERÁCLITO, 1980, p.91.

[38] NIETZSCHE, 2011a, p.157.

– – ah! Larga! Ah! Ah! – Nojo, nojo, nojo – – – ai de mim!”[39]. O conteúdo evoca uma tensão irreconciliável.

A fala de abismo exige do homem uma escuta de *Meister*, de *σοφός*[40]. Na passagem, Zaratustra não está à altura de um autêntico homologar, não suporta a condução do raio, a despeito de seu anseio. O “nojo” que dele se apodera provém da imperícia de sua escuta. Fala de abismo aqui diz o mesmo que *λόγος*. O soar da lira, na passagem, se converte em ruído ensurdecedor, de maneira a impedir toda fala autêntica, isto é, toda fala que homologa a fala de abismo, o *λόγος*. Zaratustra assemelha-se àqueles que, conforme o fragmento 19, “não sabendo auscultar, não sabem falar”[41]. A anterioridade da escuta instaura e propicia a fala, de sorte que todo malogro no empenho de comunicar o originário resulta de uma escuta deficiente, ou seja, da fala que se coloca antes de ouvir, antes, portanto, da experiência abissal do raio, julgando-se suficiente em sua deficiência, sem suscitar o polêmico.

É nesse sentido que se insere, no mesmo discurso, a recomendação dos animais de Zaratustra depois de seu esmorecimento: “Convalescente, prepara antes uma lira para ti, uma nova lira! Pois vê, ó Zaratustra! Para tuas novas canções necessitas de novas liras”[42]. Uma nova lira para novos cantos? Pressupõe-se com isso que o entoar do discurso filosófico distendera as cordas da lira. Tal como diz Hipérion acerca de um momento de desfalecimento semelhante ao de Zaratustra: “E quanto a mim? Não era como uma lira espatifada? Ainda soava um pouco, mas eram tons de morte”[43]. O preparo de uma nova lira, solicitado pelos animais como pressuposto da convalescença, evoca o rearranjo da tensão. De que modo se cumpriria então uma fala autêntica, isto é, um canto?

---

[39] Id., Ibid., p.207.

[40] Ou de *Übermensch*, como diz Zaratustra: “(...) dieser Blitz aber heisst Übermensch. –” (NIETZSCHE, 1999, KSA 4, p.18). [“(...) mas esse raio se chama *Übermensch*. –”].

[41] HERÁCLITO, 1980, p.57.

[42] NIETZSCHE, 2011a, p.211.

[43] No original: “Wie war denn ich? War ich nicht wie ein zerrissen Saitenspiel? Ein wenig tönt ich noch, aber waren Todestöne” (HÖLDERLIN, Kl StA 3, p.54).

Canto aqui diz respeito ao elegíaco. Todavia, não no sentido de queixa e insuportabilidade perante o insondável. O tom funéreo da perda de fundo deve ser apreendido a partir do sentido filosófico do trágico, de cujo "tom de morte" vida se faz ode, entusiástica. Como observara Peter Szondi[44], se há uma poética da tragédia desde Aristóteles, é apenas na Alemanha da virada do século XVIII para o XIX que surge uma filosofia do trágico. Assim, poderíamos recorrer ao sentido de *Trauerspiel* (tragédia), que ao pé da letra significa "jogo de luto". A tonalidade lúdico-dinâmica do jogo (*Spiel*), também vigente no termo *Saitenspiel* (lira, "jogo de cordas"), deve ser radicalizada enquanto contraponto originário e consanguíneo do luto (*Trauer*). No trágico, a tensão entre vida e morte atesta uma unidade polêmica.

Hölderlin se situa nesse contexto histórico, junto com Schelling, como um dos primeiros a pensar a fundo o trágico. Embora suas considerações tenham percorrido em silêncio o século XIX, elas influíram decisivamente no pensamento de Nietzsche, cujo trágico, longamente debatido desde o início do século XX (caso semelhante ao do próprio Hölderlin), também fora silenciado ao longo de sua vida. Sabe-se, inclusive, além do apreço de ambos pela obra de Sófocles, que Nietzsche, em esboços escritos entre 1870 e 1872, articulou um projeto de drama baseado em *A morte de Empédocles*, tragédia inconclusa de Hölderlin[45], em cuja terceira versão é dito o seguinte:

> Pelo divino *Hércules*! E se descesses das alturas
> Para visitar os Titãs *aplacando*
> As potências lá embaixo,
> Chegando ao *vale sem fundo* e ousasses
> Entrar no *santuário do abismo*
> Onde, antes do alvorecer, se oculta paciente
> O coração da terra: mãe sombria
> Confidenciando-te suas dores, filho da noite

---

[44] SZONDI, 2004, p.23.

[45] Cf. os fragmentos póstumos 8 [30 – 37] do inverno de 1870-71 até o outono de 1872, assim como a menção ao desfecho de *A morte de Empédocles* em 1 [2] do inverno-primavera de 1875.

E do éter, eu te seguiria até lá! (HÖLDERLIN, 2008, p.315). Grifo nosso.

A fala é do discípulo Pausânias ao mestre Empédocles. Nela, Pausânias intenta seguir Empédocles em seu sacrifício de morte. Empédocles, contudo, é aquele que despreza e não suporta a finitude. Sua esperança fúnebre reside no anseio de unificação e de identificação com o sagrado, de modo a se purificar da vida terrena, isto é, do esforço de constituição do finito, igualando-se, assim, aos deuses e desatando toda tensão. A passagem deixa isso claro quando diz querer "aplacar" as forças abissais. No alemão, utilizou-se o verbo *versöhnen* (reconciliar) no *Partizip Präsens* (*versöhnend* – reconciliando, aplacando, fazendo as pazes), o que condiz, por conseguinte, com um anseio de síntese, de superação "hercúlea" do obscuro e do contraditório[46]. A "reconciliação" (*Versöhnung*) aqui não se dá "em meio ao conflito", tal como vimos no caso do *Hipérion,* uma vez que nela ressoa o sentido da dialética hegeliana de que "as feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes"[47].

Talvez tenha sido esse o motivo que fizera com que Hölderlin desistisse da obra e se lançasse à tradução e aos comentários das tragédias de Sófocles, com o fito de aprofundar o sentido do trágico. Todavia, na resposta de Empédocles ao apelo de Pausânias, no qual há também um pedido de instrução, é dito o seguinte: "Então permanece!"[48]. Deixa-se entrever na admoestação do derreado mestre um vestígio do polêmico, no qual "o vale sem fundo" (*das bodenlose Tal*) e o "santuário do abismo" (*das Heiligtum des Abgrunds*) são acolhidos tragicamente, sem a necessidade

---

[46] Como bem observou Roberto Machado, tendo por base o texto *Frankfurter Plan*, no qual Hölderlin trata das partes e do conteúdo de sua tragédia: "Empédocles odeia a civilização, é inimigo mortal da limitada existência humana, não suporta viver submetido ao tempo, sofre por não ser um deus, por não estar em íntima união com o todo, e, por uma necessidade que decorre de seu ser mais profundo, decide morrer jogando-se no vulcão. Assim, o tema da unificação é muito mais importante que o do antagonismo." (MACHADO, 2006, p.139).

[47] HEGEL, 2008, p.455. Essa famosa passagem da *Fenomenologia do Espírito* poderia ser cotejada com uma outra da terceira seção da *Doutrina da Essência*, intitulada *A exposição do absoluto* (capítulo 1). Nela podemos verificar uma intensificação do conteúdo em questão: o finito, em sua dinâmica de constituição, some como mediação expositiva do absoluto, de modo a não cumprir inauguração ou radicalidade alguma. Tal como consta na passagem: "Mas a transparência do finito, que deixa olhar somente o absoluto através de si, acaba em um desaparecer completo; pois não há nada no finito que lhe possa preservar uma diferença frente ao absoluto; o finito é um meio que é absorvido por aquilo que aparece através dele." (HEGEL, 2017, p.195).

[48] HÖLDERLIN, 2008, p.315.

de uma panaceia sacrificial, leia-se: na vida, no vale de luz e no santuário luminoso. A experiência do trágico no *Hipérion* se apresenta, assim, de modo mais radical, posto que o protagonista acolhe a morte em vida, deixa o sem-fundo aparecer como sem-fundo: "Nós somos isso, nós! Obtemos nosso prazer ao atirarmo-nos na noite do desconhecido"[49]. O inaugural da permanência resguarda uma dinâmica de perda – "jogo de luto". É o que se passa também com Zaratustra. Aí reside o nexo da formação (*Bildung*) de ambos os personagens enquanto composição e conquista da imagem (*Bild*) que deixa ver o sem-forma, isto é, a "noite do desconhecido".

Podemos aprofundar esse sentido de luz e permanência a partir de dois textos teóricos de Hölderlin. No primeiro, fragmento intitulado *O significado da tragédia*, escrito entre 1798 e 1800, mesma época da elaboração final do *Hipérion* e do *Empédocles,* é dito o seguinte:

> O significado da tragédia é compreendido mais facilmente a partir do paradoxo. Dado que toda aptidão é repartida com justiça e igualdade, tudo o que é original aparece não na força originária, mas sim em sua fraqueza, de modo que a *luz da vida* e o *aparecimento* correspondem propriamente à fraqueza de cada todo.[50]

O paradoxo concatena justiça e igualdade no sentido de que nele não se afigura nenhuma dicotomia hierárquica ou unificação dissolvedora[51]. A dimensão do originário, pensada tragicamente, se articula enquanto harmonia, ou seja, união dos contrários, de modo a salvaguardar as aptidões antagônicas no seio de uma mútua pressuposição. O horizonte

---

[49] No original: "Wir sinds, wir! Wir haben unsre Lust daran, uns in die Nacht des Unbekannten [...] zu stürzen" (Id., Kl StA 3, p.17).

[50] No original: "Die Bedeutung der Tragödien ist am leichtesten aus dem Paradoxon zu begreifen. Denn alles Ursprüngliche, weil alles Vermögen gerecht und gleich geteilt ist, erscheint zwar nicht in ursprünglicher Stärke, sondern eigentlich in seiner Schwäche, so daß recht eigentlich *das Lebenslicht* und *die Erscheinung* der Schwäche jedes Ganzen angehört" (Id., Kl StA 4, p.286). Grifo nosso.

[51] O liame entre justiça e igualdade nos remete ao grego *δίκη*. Conforme aponta Werner Jaeger: "Assim, o significado fundamental de *díke* equivale aproximadamente a dar a cada um o que lhe é devido", de modo a abarcar os sentidos de luta e medida, e completa: "Mas essa palavra tinha ainda, em sua origem, uma acepção mais ampla, que a predestinava àquelas lutas: o sentido de igualdade. Desde o início esse sentido devia estar contido nela, em germe" (JAEGER, 2013, p.134-5). "Lutas", no contexto da passagem, refere-se ao convívio na *πόλις*, todavia, é a mesma *δίκη* que aparece nos fragmentos de Heráclito, donotando sua gênese própria, anterior a toda conjuntura política. Ela se entrelaça à noção de *πόλεμος* no §80, tal como veremos mais à frente.

luzidio do aparecimento da vida, contudo, corresponde à fraqueza (*Schwäche*) do originário porque sua pressuposição trágica não pode esgotar a tensão, dada sua delimitação constituinte, donde a justa pressuposição da força (*Stärke*) originária, cuja obscuridade, que funda e na qual afunda todo fundo luminoso, tampouco poderia despojar-se do antagonismo, uma vez que no paradoxo se cumpre o subitâneo do raio, isto é, o aparecimento do inabarcável, o qual requer continuamente o testemunho de sua fraqueza como fonte do próprio testemunho de sua força, por sua vez fonte de todo desempenho inaugural de vida, de "cada todo". Trata-se, em suma, do *μέτρον* que implica o aparecer em desaparecendo. A permanência na perda atesta o nomadismo destinatório da vida.

No segundo texto, intitulado *Observações sobre Édipo*, escrito como apêndice à sua tradução da tragédia sofocliana, datado de 1804, Hölderlin reflete acerca da apresentação do trágico. Se n'*A morte de Empédocles* a *κάθαρσις* se configura mediante unificação e cura das feridas do espírito (síntese), nas *Observações* o trágico assume o polêmico da permanência finita. A tecitura sofocliana de um Édipo que não morre assemelha-se inclusive ao destino de Hipérion, o qual, no início do famoso discurso contra os alemães, é identificado ao "Édipo cego e sem lar"[52], isto é, ao herói purificado na tensão – purgado da voragem de um ver absoluto e lançado ao nomadismo; o mesmo que na página anterior não via como acolher o destino do "grande siciliano, que se lançara nas chamas magníficas" do Etna[53].

Na terceira e última parte das *Observações sobre Édipo* é dito o seguinte: "A unificação ilimitada se *purifica* mediante uma separação ilimitada"[54]. Purificação aqui não aponta para uma cura da fraqueza,

---

[52] No original: "der heimatlose blinde Oedipus" (Id., Kl StA 3, p.159).

[53] No original: "der große Sizilianer [...], der [...] sich da hinabwarf in die herrlichen Flammen" (Id., Ibid., p.158). Tal como relata Diógenes Laércio em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* acerca da morte do filósofo de Agrigento, texto que servira de base para a tragédia hölderliniana.

[54] No original: "Das grenzenlose Eineswerden durch grenzenloses Scheiden sich *reinigt*" (Id., Kl StA 5, p.220). Grifo nosso.

tampouco para a fraqueza enquanto horizonte cindido da força originária. Partindo do prisma das tragédias gregas, uma "unificação ilimitada" remeteria à impossibilidade de identificação plena entre mortais e imortais, por mais próximos que esses estivessem daqueles, ao passo que de uma "separação ilimitada" se depreenderia o contrário, ou seja, a impossibilidade de uma diferenciação plena, mediante a qual a questão do divino sequer poderia ser colocada. Trata-se, por conseguinte, de "como o deus e o homem se acasalam"[55]. A purificação leva em consideração acima de tudo a questão da ausência do divino, mediante a qual ele se faz presente – na fraqueza, "pois a infidelidade divina é o que há de melhor para se conservar"[56]. De modo que a finitude se insere aqui como vida limítrofe, cumprindo, desta feita, a justiça do paradoxo mencionada em *O significado da tragédia*[57].

O canto trágico enquanto fala autêntica poderia ser aqui retomado justamente por evocar a tautocronia entre delimitação e declive, de discurso que não se encerra – fala de abismo. Corrobora, portanto, a permanência de uma unidade de sentido, aparência, da qual sempre já se parte, e a ausência de uma permanência que queira mais do que pode, ou seja, mais do que apenas cantar as feridas abertas do espírito. É em conformidade com esse *πάθος* que diz Nietzsche em *Ecce Homo*:

> Eu prometo a era *trágica*: a arte suprema do dizer Sim à vida, a tragédia, renascerá quando a humanidade tiver atrás de si a consciência das mais duras porém necessárias guerras, sem *sofrer com isso*... (NIETZSCHE, 2011b, p.62).

O supremo "Sim à vida" se mostra como possível de ser suportado à medida que não se entrevê vida para além de seu exercício trágico,

---

[55] No original: "wie der Gott und Mensch sich paart" (Id., Ibid., p.219).

[56] No original: "denn göttliche Untreue ist am besten zu behalten" (Id., Ibid., p.220).

[57] Concatenando esse percurso de intensificação da tragédia hölderliniana (isto é, a compreensão e a apresentação do trágico da passagem do *Empédocles* para as *Observações*), podemos nos servir das palavras de Lacoue-Labarthe, iminente intérprete da obra de Hölderlin, acerca da ultrapassagem do "especulativo" enquanto catarse trágica: "Em que quer que consista a lição de tal pensamento, a lição, no que diz respeito à própria tragédia, é das mais claras: quanto mais o trágico se identifica com o desejo especulativo do infinito e do divino, mais a tragédia o expõe como a rejeição na separação, a diferenciação, a finitude. A tragédia é em suma a catarse do especulativo" (LACOUE-LABARTHE, 2005, p.67).

belicoso. Vida denota uma dinâmica de irrupção histórica, de vir à superfície, aparecer. Dinâmica tal que resguarda indeterminação, pois nunca há realidade antes de um movimento de realização, de esforço para vir a ser. Em face disso, desvanece todo solo no qual o existir assentaria sua âncora, pois toda âncora se precipita abismo abaixo. Como suportar um velejar eternamente à deriva? Diz Nietzsche, no prólogo de *A Gaia Ciência*: "Para isso é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência!"[58]. Valentia evoca a ausência do pesar no seio do elegíaco, isto é, a animosidade da permanência como condição para suportar a justiça e a necessidade do paradoxo, do polêmico, uma vez que é necessário permanecer na superfície, complementa e grifa Nietzsche, "*por profundidade*!"[59]. Todo esse entorno poderia ser concatenado no fragmento 80 de Heráclito, agora posto integralmente: "Se há necessidade é a guerra [*πόλεμον*], que reúne, e a justiça [*δίκην*], que desune, e tudo, que se fizer pela desunião, é também necessidade"[60].

IV. O poético e o eterno retorno

O elegíaco, em última instância, se dá em função do gratuito da superfície – da ausência de encerros teleológicos. Aí, contudo, também se entrevê uma meta e um retorno ao lar, a saber, o retorno do próprio retornar. Com isso se está a dizer que eternamente se retorna ao por se fazer de um trajeto possível, de uma errância. O regresso ao lar é o retorno à ausência do mesmo. O "fim", por conseguinte, expressa um "princípio"

---

[58] NIETZSCHE, 2012a, p.15.

[59] Id., Ibid, p.15.

[60] HERÁCLITO, 1980, p.103. Conforme vimos na nota 51, *δίκη* se realiza enquanto medida de igualdade e distinção: dá a cada um o que lhe é próprio, e desse modo vigora "desunião", isto é, delimitação da exposição, da forma, do norte. Igualdade não diz respeito a nivelamento ou repetição, mas sim ao polêmico de sua dinâmica, na qual, para haver igualdade, se faz "necessária" a desunião do que está unido – o próprio de cada todo como o comum da diferença. É o que se evoca quando se fala no cotidiano de uma peça de vestuário *justa*, ou ainda no homófono e homógrafo *dique* (represa de contenção fluvial), sobretudo porque em ambos os exemplos o excesso e a incontenção estão sempre à espreita, tanto na fricção entre corpo e vestimenta quanto na pressão do rio. O esforço de desunião vive às expensas da união, de modo que *δίκη* é o cumprimento da medida.

eterno e inaugural, no qual se cumpre todo o desempenho produtivo e criativo do real, da vida. É o que diz o fragmento 103 de Heráclito: “Princípio e fim se reúnem na circunferência do círculo”[61]. A imagética do círculo denota o jogo da origem, no qual vigora a concomitância concernente à gratuidade e à inauguração de toda meta e princípio – ao jogo de luto e permanência. Alude-se, assim, à brincadeira autotélica da “criança”, cuja finalidade não é outra senão o próprio brincar, criar, poetar, ou seja, a própria atividade produtiva, que, como tal, acomete o homem e com a qual o homem se faz possível. Segundo o fragmento 52: “O tempo é uma criança, criando, jogando o jogo de pedras; vigência da criança”[62]. O termo “tempo”, em verdade, traduz o grego *αἰών* (eternidade, temporalidade divina). Fala-se, portanto, acerca e a partir de uma circularidade eterna.

A imagética heraclítica da criança é recorrente no *Zaratustra*. Nela sempre se indica o caminho para se pensar a doutrina do eterno retorno. O infantil designa o acolhimento da fala de abismo, do qual assume-se o jogo como o elemento próprio, originário. A criança supera a insuportabilidade da tensão à medida que é tomada pela atividade lúdica da inocência acerca dos fins. Brinca-se por brincar. Funda-se no sem-fundo. Tal como consta no discurso *Das três metamorfoses*: “Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim”[63].

O infantil diz a derradeira incorporação do *πάθος* filosófico. Nele se reconhecem o *Meister* e o *σοφός*. Tal como relata Diógenes Laércio[64], em seu retiro do convívio humano, Heráclito ainda se regozijava em jogar o jogo de ossos com as crianças, uma vez que o elemento lúdico retira sua seriedade não de uma utilidade qualquer, mas sim do que lhe é mais próprio, do inútil. A força originária alegra-se na fraqueza devido ao todo

[61] Id., Ibid., p.120-1.

[62] Id., Ibid., p.82-83.

[63] NIETZSCHE, 2011a, p.28-9.

[64] LAÉRCIO, 2008, p.251.

próprio que inaugura, ao transbordamento que cumpre, em cuja radicalidade o esquecer (*Vergessen*) é pressuposto. Esquecimento, entretanto, nada tem a ver com voluntarismo e deliberação, posto que inocência (*Unschuld*) é a criança. A noção de culpa (*Schuld*), da qual advém o sentido de causa e consequência, não norteia o infantil. O transbordamento de sua atividade lhe advém gratuitamente, isto é, de coisa nenhuma e para coisa nenhuma, cujo eterno retorno legitima a austeridade do jogo como um primeiro movimento (*eine erste Bewegung*). O tempo dessa dinâmica é o *αἰών,* o qual, do qual e com qual o mestre se empenha em homologar. É nesse sentido que os animais de Zaratustra, já convalescido do nojo perante o irreconciliável, lhe dizem: "Eis que és o mestre do eterno retorno – é esse agora o teu destino!"[65].

O destino sábio se conflagra no retorno à criança, no círculo. O mestre aqui, todavia, é aquele que ensina (*der Lehrer*). A doutrina do eterno retorno enquanto sagrado dizer-sim (*heiliges Ja-sagen*) é, todavia, mais insinuada do que claramente desenvolvida. Donde a dificuldade de transmiti-la. Mas essa dificuldade se deve à sacralidade do mistério que evoca[66]. Como diz o fragmento póstumo 8[15], do período de 1882-1884, quando da composição do *Zaratustra*: "Eu descobri o grego: eles acreditavam no eterno retorno! Essa é a crença-mistério!"[67].

O grego ao qual Nietzsche se refere diz respeito àquele que partilha da opinião de que toda verdade desvelada emana de uma incógnita, a qual se alimenta daquela. A passagem se utilizou do termo *Mysterien* (plural de *Mysterium*), o qual provém do grego *μυστήριον*, por sua vez de *μύειν* (fechar, estar fechado). Em latim ficou *mutus*, donde o português "mudo". De sorte que aquele ao qual é dado participar do mistério, caracteriza-se pelo segredo que guarda, pois mantém os lábios cerrados. Era esse o

---

[65] NIETZSCHE, 2011a, p.211.

[66] Como observa Eugen Fink: "Este pensamento [o eterno retorno] é mais esboçado do que realmente desenvolvido. Nietzsche quase receia exprimi-lo; o centro do seu pensamento teme o verbo. É um saber secreto. Nietzsche hesita e ergue sempre novos baluartes à volta do seu segredo porque não chega a conceptualizar a sua intuição mais elevada" (FINK, 1983, p.90-1).

[67] No original: "Ich habe das Griechentum entdeckt: sie glaubten an die ewige Wiederkunft! Das ist der Mysterien-Glaube!" (NIETZSCHE, 1999, KSA 10, p.340).

sentido do misticismo na Antiguidade, vertente marginal da piedade grega e dos ritos iniciáticos. Tal como esclarece o helenista Ordep Serra em sua tradução dos *Hinos Órficos*: "Mistério deve chamar-se o que só o silêncio sabe dizer"[68]. Nietzsche, desde suas primeiras obras, versou sobre esse entorno mediante a sua noção do dionisíaco, visto que Dioniso, além de patrono das tragédias, desempenha papel central no misticismo grego. A estilística do *Zaratustra* expressa justamente a força do não-dito, do silêncio, cujo conteúdo íntimo (o eterno retorno) caracteriza-se pela impossibilidade de escancarar-se plenamente em uma estrutura discursiva. Disso resulta uma fratura com o teor catafático/apofático da metafísica, Ocidente. Recompor-se dessa solicita o retorno ao canto, o rearranjo da lira, isto é, a uma ambiência do dizer que não se compromete dogmaticamente. Lembremo-nos que voltar a cantar é a empresa de cura de Zaratustra, a qual lhe advém valendo-se de uma escuta do silêncio: "Mas há que escutá-lo. Pois este silêncio canta" [69].

O sagrado, na medida em que resguarda o mistério do originário, percorre todas as coisas, todos os tons, faz presente o soar do remoto. O canto silencioso entoa hinos ao sem-fundo à medida que dele/nele se entreabre a oportunidade de inaugurar sentido, de cantar todo o "Olimpo da aparência"; sem esquecer o sem-sentido sempre à espreita, cujo esquecimento, contudo, também se faz necessário à medida que corresponde-se seriamente ao jogo. A crença-mistério é aquela que ouve e abençoa o abissal, conforme o discurso *Antes do nascer do sol*: "– a todos os abismos levo o meu Sim abençoador"[70]. O súbito dessa dinâmica (eterno retorno) configura o infantil como harmonia da tensão.

A criança heraclítica está igualmente presente no *Hipérion*. Tal como bem demonstra a seguinte passagem: "Com as crianças o elemento elevado brinca com beleza suprema [...] Que se possa vir a ser como as

---

[68] SERRA, 2015, p.24.

[69] Id., Ibid., p.24.

[70] NIETZSCHE, 2011a, p.157.

crianças, que os anos dourados da inocência possam retornar"[71]. Fazendo jus à estrutura dos romances de formação (*Bildungsroman*), diria Hölderlin que a criança é aquela que está sempre por se formar. Esse, contudo, é o lar próprio do homem, o "sem-lar". Pôr-se a caminho é a sua habitação; sem descanso prévio ou derradeiro. Daí a radicalidade inaugural do produtivo – o poético. Conforme diz o hino *Em ameno anil* (*In lieblicher Bläue*), já no período de sua *Umnachtung* (1823): "Pleno de méritos, mas é poeticamente que o homem habita sobre essa terra"[72].

Poesia, do grego *ποίησις*, em que "o radical poi é o radical do fazer"[73], comporta o sentido do fazer criativo. Habitar poeticamente exprime a junta produtiva da qual e com a qual o homem emerge como estrutura de sentido. O fazer que lhe é próprio, contudo, não é oriundo de uma deliberação calculadora (*ratio*), pois em sua radicalidade o produtivo é inocente, isto é, não se configura teleologicamente, assim como não corresponde mimeticamente a um paradigma anterior. Todavia, foi dito que o elemento elevado (*das hohe Element*) se conflagra no jogo da criança com beleza suprema (*am schönsten*). O que isso quer dizer?

Utilizemo-nos para tanto de uma passagem do *Discurso de Atenas*, em que Hipérion relata um diálogo que tivera acerca do liame entre poesia e filosofia:

> "O que a filosofia", replicou ele, "o que a fria superioridade dessa ciência tem a ver com poesia?". "A poesia", disse eu com segurança, "é o começo e o fim dessa ciência. Tal como Minerva da cabeça de Júpiter, ela se origina da poesia de um ser divino e infinito. De sorte que, por fim, o irreconciliável converge novamente para ela, para a fonte misteriosa da poesia."[74]

---

[71] No original: "Mit den Kindern spielt das hohe Element am schönsten [...] Daß man werden kann, wie die Kinder, daß noch die goldne Zeit der Unschuld wiederkehrt" (HÖLDERLIN, Kl StA 3, p.52-3).

[72] No original: "Voll Verdienst, doch diechterisch, wohnet der Mensch auf dieser Erde" (Id., Kl StA 2, p.372).

[73] GOBRY, 2007, p.119.

[74] No original: "Was hat die Philosophie, erwidert' er, was hat die kalte Erhabenheit dieser Wissenschaft mit Dichtung zu tun? Die Dichtung, sagt ich, meiner Sache gewiß, ist der Anfang und das Ende dieser Wissenschaft. Wie Minerva aus Jupiters Haupt, entspringt sie aus der Dichtung eines unendlichen göttlichen Seins. Und so läuft am End auch wieder in ihr das Unvereinbare in der geheimnisvollen Quelle der Dichtung zusammen." (HÖLDERLIN, Kl StA 3, p.84-5).

O interlocutor de Hipérion parte da dinâmica habitual de cisão, na qual o rigor sistemático e fechado da ciência filosófica se distingue da abertura despretensiosa dos poemas em geral. Assim, a eloquência argumentativa se opõe à inspiração poética. Hipérion, por seu turno, parte da harmonia da tensão. Aqui se dá o reconhecimento do filosófico da poesia e do poético da filosofia. O fazer filosófico se configura enquanto poesia à medida que cumpre uma dinâmica de exposição, uma vez que o poético, além da inspiração, carrega consigo a força da imagem (*Bild*). A poesia (*Dichtung*), contudo, no sentido de *dichten* (poetar, imaginar), à medida que volta-se à sua propulsão original, desponta filosoficamente por remeter-se ao originário da imagem, isto é, ao inaugural do aparecer, da superfície – do estético. Originário e inaugural perfazem o subitâneo do círculo, no qual princípio e fim se reúnem, conforme vimos no fragmento 103 de Heráclito. O elemento elevado, portanto, diz respeito à elevação da poesia e da filosofia à harmonia: "O filósofo deve ter a mesma potência estética que o poeta"[75]. A potência estética da imagem traz consigo a fratura do sentido aberto, uma vez que não se deixa ver de modo acabado, tanto quanto não evoca uma pretensão de rigor objetivo ou demonstrativo[76]. Daí se depreende, inclusive, a letra filosófica do *Hipérion* e do *Zaratustra*, em que a forma expõe o próprio conteúdo.

No harmônico conserva-se o polêmico, como vimos. Atena/Minerva, segundo a *Teogonia*, "a quem apraz fragor, combate e batalha"[77], nasce da cabeça de Zeus/Júpiter (donde o homologar com o *λόγος*, uma vez que Zeus é "o pai dos homens e deuses", como diz Homero em inúmeras passagens da *Ilíada*) pronta para a guerra. Atena, contudo, denota o sentido de guerra justa, comedida; sob sua inspiração, o destruir leva-se a

[75] No original: "Der Philosoph muß eben so viel ästhetishce Kraft besitzen, als der Dichter" (Id., Kl StA 4, p.310). Passagem de *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*.

[76] Esse debate já é antigo na história da filosofia, remete à oposição entre o Sócrates crítico da poesia mimética na *República* (X, 599b – 603b), que opõe filosofia e poesia, e o Sócrates musicante e compositor de poemas no *Fédon* (60c – 61c), para o qual a filosofia é a música mais nobre. Tipologias conflitantes que no primeiro romantismo alemão, do qual Hölderlin também faz parte, assumem o trabalho de retomada do vínculo amoroso. Como diz Friedrich Schlegel: "O que se pode fazer, enquanto filosofia e poesia estão separadas, está feito, perfeito e acabado. Portanto é tempo de unificar as duas." (SCHLEGEL, 1997, p.158).

[77] HESÍODO, 2011, v.926, p.151.

cabo para poder criar novamente. A sapiência da esfera de Atena poderia ser compreendida a partir de um de seus epítetos: "A de olhos glaucos"[78]. No grego está escrito *γλαυκῶπις*, o qual faz referência aos olhos brilhantes da *γλαύξ* (coruja), que em latim ficou *noctua* ("ave da noite"). A coruja, símbolo da filosofia, é aquela que vê na noite. Sua vigília, contudo, é aquela que se conserva no noturno, que o ilumina como obscuridade. Segundo o que diz Zaratustra no discurso *Da visão e do enigma*: "O próprio ver não é – ver abismos?"[79].

Ainda na passagem do *Discurso de Atenas,* Zeus, deus do trovão e do raio, exerce um paradoxo à medida que é identificado ao silêncio e ao noturno – ao mistério. Hölderlin, seguido por Nietzsche na seção de *Crepúsculo dos Ídolos* intitulada *O que devo aos antigos* (§4), se coloca criticamente perante o conceito de "grego" desenvolvido por Winckelmann e Goethe. Para esses, a "serenojovialidade" do heleno deve-se à sua fonte luminosa, isto é, à simetria conciliadora da beleza grega[80]. Para Hölderlin, contudo, já à época do *Hipérion* e em parte na contramão do classicismo do período, o radical da beleza grega deve ser buscado "na profundeza da Ásia"[81], isto é, na fonte do misticismo. O que também nos direciona àquilo que Nietzsche, na referência supra, chamou de o "orgiástico" (*Orgiasmus*) dos mistérios dionisíacos, outrossim vinculado a Zeus enquanto deus da chuva, isto é, da força fecundante e da fertilidade, donde a potência estético-poética. A regência do raio, conforme vimos no fragmento 64 de Heráclito, se conflagra enquanto força destinatória à medida que corresponde ao inaudito e disforme, à abissalidade do divino,

---

[78] Id., Ibid., v.924, p.151.

[79] NIETZSCHE, 2011a, p.149.

[80] Leia-se: de acentuação desabissalizada, como consta na seguinte formulação de Winckelmann: "Das allgemeine vorzügliche Kennzeichen der griechischen Meisterstücke ist endlich eine edle Einfalt, und eine stille Größe, sowohl in der Stellung als im Ausdruck. So wie *die Tiefe des Meeres allezeit ruhig bleibt*, die Oberfläche mag noch so wüten, eben so zeigt der Ausdruck in den Figuren der Griechen bei allen Leidenschaften eine große und gesetzte Seele." (WINCKELMANN, 2013, p.16). ["Enfim, a marca geral predominante das obras-primas gregas é uma nobre simplicidade e uma calma grandeza, tanto na postura quanto na expressão. À guisa da *profundeza do mar que permanece sempre tranquila*, por mais revolta que possa estar a superfície, a expressão nas figuras dos gregos mostra do mesmo modo, em meio a todas as paixões, uma grande e moderada alma."]. Grifo nosso.

[81] No original: "In der Tiefe von Asien" (HÖLDERLIN, Kl StA 3, p.17).

o que concatena a sabedoria/Atena com a fonte misteriosa da poesia (*die geheimnisvolle Quelle der Dichtung*), isto é, com o ressoar do silêncio no seio de todo desempenho filosófico – enquanto convergência do irreconciliável. Em conformidade com o fragmento 8 de Heráclito: "O contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia"[82]

O elemento elevado e a mais bela harmonia configuram o sentido da brincadeira da criança enquanto beleza suprema. O elevado da fertilidade poética, isto é, "'o jogo', o inútil, como ideal do sobreacumulado de força, como 'infantil'"[83], destina o aparecer à dimensão da origem à medida que o filosófico se atém ao inaugural da beleza. Do alemão *Schönheit*, beleza provém de *schauen* (ver, olhar, contemplar), o que remete também a *erscheinen* (aparecer, surgir). O liame poesia/filosofia, por conseguinte, nos conduz ao mistério estético. Aqui o belo não advém de um modelo ou forma prévia (supra- ou a-histórica), isto é, de uma pressuposição à qual seu despontar corresponderia, mas sim ao sem-forma da forma da formação. De maneira que o estético, enquanto aparição misteriosa, cumpre o misto de persuasão e emudecimento da beleza, a qual, simultaneamente, atrai e trai o discurso filosófico. É voltando-se para a eloquência desse sigilo que prorrompe Zaratustra no discurso *Antes do nascer do sol*: "Olhando-te, estremeço de divinos desejos", para em seguida dizer: "encoberto em tua beleza, que me fales mudamente, manifesto em tua sabedoria"[84].

Nessa circunvizinhança se insere o fragmento 55 de Heráclito: "O que prefiro é o que aprende a visão, a audição"[85]. A aprendizagem do belo se afigura na superação da cegueira e da surdez mediante o cultivo da noite e do silêncio, uma vez que, segundo o fragmento 107, "para os homens, os

---

[82] HERÁCLITO, 1980, p.48.

[83] No original: "'das Spiel', das Unnützliche, als Ideal des mit Kraft Überhäuften, als 'kindlich'" (NIETZSCHE, 1999, KSA 12, 2[130], p.129).

[84] Id., 2011a, p.156.

[85] HERÁCLITO, 1980, p.55.

olhos e as orelhas dos que têm mentes bárbaras são más testemunhas"[86], ou seja, não testemunham a concordância com o *λόγος,* posto que o bárbaro, para um grego, é aquele que não é propriamente "grego". Ainda no *Discurso de Atenas,* retomando e complementando a passagem chave do vínculo Hölderlin/Heráclito disposta em nossa introdução, diz Hipérion: "Apenas um grego poderia ter achado a grande palavra de Heráclito, *εν διαφερον εαυτω* (o uno em si mesmo diferenciado), pois essa é a essência da beleza, e antes dela ter sido achada, não havia filosofia alguma"[87].

Em si mesmo (*εαυτω*) remete ao eterno retorno da diferença (*διαφορά*) no seio do uno (*ἕν*), o qual, enquanto retorno do retornar, ou seja, coisa nenhuma/habitação poética, atesta ausência de solo e de lar – circularidade trágica; de modo que o uno da interpretação de Hölderlin já aponta para o exercício poético da filosofia enquanto horizonte que atém-se à unidade. Os termos gregos utilizados por Hölderlin se encontram sobretudo nos fragmentos 50, 51 e 8, com leves alterações, que reunidos expressam o *λόγος* – a harmonia do "tudo-um" enquanto convergência dos contrários. A "essência da beleza" atesta a radicalidade da diferença em função da excentricidade de toda rota, sentido. A ausência de centro repousa, por conseguinte, na centralidade (no comum e geral de toda rota – "um") de uma dinâmica descentralizada (no particular e individual de cada rota – "tudo"). Tal como consta no texto *Fragmento de Hipérion*: "A rota excêntrica, que o homem percorre universal e particularmente, parece ser sempre a mesma em suas direções essenciais"[88]. Direções tais que não apontam para lugar algum, de sorte que o "mesmo" (*gleich*)

---

[86] Id., Ibid., p.125.

[87] No original: "Das große Wort, das *εν διαφερον εαυτω* (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit, das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gabs keine Philosophie" (HÖLDERLIN, Kl StA 3, p.85). Segundo Jochen Schmidt, o editor de uma das obras completas de Hölderlin (1992, p.1037-8), a frase de Heráclito citada em grego, isenta de espírito e de acentos, remeteria ao discurso de Erixímaco no *Simpósio*, de Platão (187a). Trata-se, em todo caso, de uma apropriação criativa de Hölderlin.

[88] No original: "Die exzentrische Bahn, die der Mensch, im Allgemeinen und Einzelnen [...] durchläuft, scheint sich, nach ihren wesentlichen Richtungen, immer gleich zu sein" (Id., Ibid., p.169).

reunidor só se apresenta como possível de ser exercido e compreendido enquanto atividade poética.

Artículo tal que corrobora o sentido da primeira referência ao eterno retorno, em uma anotação de agosto de 1881: "O novo *peso pesado*: *o eterno retorno do mesmo*"[89]. "O mesmo" (*das Gleiche*) aqui supõe a atração de um precipício, ou seja, de uma centralidade em cujo eixo reunidor afunda toda produção de fundamento, pois trata-se, segundo o título do §341 de *A gaia ciência* (primeira aparição do eterno retorno em obras publicadas e mote da estilística e do conteúdo do *Zaratustra*), d'*O maior dos pesos* (*Das grösste Schwergewicht*), donde o declínio de toda concatenação que intente apreender a unidade, que só pode despontar enquanto habitação e fertilidade poéticas. Como diz Nietzsche no discurso *Dos poetas*: "também Zaratustra é um poeta"[90]. Fechamos aqui retomando a referência de *Ecce Homo* em nossa introdução, segundo a qual o eterno retorno também poderia ter sido ensinado por Heráclito.

Os fragmentos de Heráclito, como os da maioria dos primeiros filósofos gregos, foram reunidos sob o título de *Περὶ Φύσεως* (Sobre a Natureza). O próximo passo de nosso texto seria o trabalho em torno do sentido de *φύσις* (*natura*, em latim), a qual, junto com o *λόγος,* aprofunda o sentido de *πόλεμος*. Todavia, dada a delimitação do artigo, o próximo passo nos servirá apenas como convite futuro. Também valeria salientar que a pesquisa, longe de esgotar a vastidão do tema, indicou apenas um norte possível, isto é, um desempenho poético necessário e sempre insuficiente.

Referências

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Petrópolis, RJ: editora Vozes, 2014.

[89] No original: "Das neue *Schwergewicht: die ewige Wiederkunft des Gleichen*" (NIETZSCHE, 1999, KSA 9, 11[141], p.494).

[90] NIETZSCHE, 2011a, p.121.

DUDEN. *Das Herkunftswörterbuch – Etymologie der deutschen Sprache.* Berlin: Dudenverlag, 2014.

EURÍPEDES. *As bacantes*. Tradução, introdução e comentário de Eudoro de Sousa. – São Paulo: Hedra, 2010.

FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar latino-português*. 6.ed. Rio de Janeiro, FAE, 1992.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche.* Trad. de Joaquim Lourenço D. Peixoto, Lisboa: Editorial Presença, 1983.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Tradução Ivone C. Benedette, São Paulo: WMF Martins Fontes, 1ª Ed., 2007.

HEGEL, G.F.W. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência.* Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2017.

______. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária de São Francisco, 2008.

______. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I.* Berliner Ausgabe: Holzinger, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Vier Seminare.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HERÁCLITO. *Fragmentos: origem do pensamento.* Edição bilíngue com tradução, introdução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1980.

______. *Fragmentos contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

______. *Fragmentos*. In: *Pré-socráticos*. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999. (Coleção Os Pensadores).

HESÍODO. *Teogonia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2011.

HÖLDERLIN, Friedrich. *A morte de Empédocles*. Tradução e estudo Marise Moassab Curioni. São Paulo: Iluminuras, 2008.

______. *Sämtliche Werke: Kleine Stuttgarter Ausgabe*. Hrsg. von F. Beissner (ed.). Stuttgart Kohlhammer, 1958.

______. *Sämtliche Werke und Briefe*. Herausgegeben von Jochen Schmidt. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992.

JAEGER, Werner. *Paideia*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2013.

KIRK, RAVEN e SCHOFIELD. *Os filósofos Pré-socráticos*. Trad. De Carlos Alberto Louro. 7ª ed., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa: 2010.

LACOUE-LABARTHE, Philippe. *A cesura do especulativo*. In: *Textos sobre Hölderlin*. Tradução de Joaquim Afonço. Edições Vendaval, 2005.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2ª ed., 2008.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English lexikon*. Revised and Augmented by Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie with the Cooperation of many scholars. With Revised Supplement. Oxford: At the Claredon Press, 1996.

MACHADO, Roberto. *Hölderlin e o afastamento do divino*. In: *O Nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1ª Ed. Companhia de Bolso, 2012a.

______. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1ªEd. Companhia de Bolso, 2012c.

______. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011a.

______. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

______. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011b.

______. *Frühe Schriften*. Vol. II, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. München, 1933-1940. Munique: DTV, 1994.

______. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1ªEd. Companhia de Bolso, 2012b.

______. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

SCHLEGEL, Friedrich. *Dialeto dos Fragmentos*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: editora Iluminuras, 1997.

SERRA, Ordep. *Invenção de Orfeu e Comentários*. In: *Hinos Órficos: Perfumes*. Tradução, introdução, comentários e notas Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2015.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Tradução de Pedro Süssekind, revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

WINCKELMANN, J. Johann. *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*. In: *Ausgewählte Schriften*. Berliner Ausgabe, 2013.

Capítulo 3

Sobre um critério de verdade prática em Sexto Empírico

Gisele Amaral [1]

> *A minha justificação é que eu crio a verdade ao inventá-la mais verdadeira do que ela seria.*
>
> HEMINGWAY

Referindo-se aos fenômenos como possível critério de ação, o cético é descrito por Sexto Empírico como aquele que se relaciona com o real sem proferir opiniões e sem justificar em termos epistêmicos juízos de valor decorrentes de crenças sobre o não evidente, ou seja, sobre o que Sexto tecnicamente denomina *ta adêla* – coisas obscuras. A posição cética toca num problema filosófico já presente na tradição do pensamento grego antigo, a saber, a relação entre aparência e realidade; um problema de grande envergadura e que foi tratado pelos autores antigos segundo concepções distintas, inclusive no tocante à diversidade de conceitos que podem ser encontrados tanto no campo semântico da aparência, quanto no da existência enquanto realidade. A riqueza do vocabulário filosófico grego sobre o tema exige certa precisão terminológica, mesmo no contexto dos estudos céticos, a despeito de sua posição despretensiosa seja em relação à busca da verdade, seja em relação à sua impossibilidade. Diante do desafio de se compreender o caráter distintivo da investigação cética, tal como é apresentada por Sexto Empírico em relação às demais escolas filosóficas, sobretudo em relação à conduta cética nesse contexto, este

[1] Professora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Contato: gisele-amaral@uol.com.br

capítulo tem o intuito de analisar a noção de fenômeno a fim de explicitar como o cético age a partir deste critério e como Sexto Empírico apresenta o discurso cético como um discurso apto a descrever os fenômenos e, mormente, conter a precipitação típica dos dogmáticos.

Antes de examinar o sentido da posição cética acerca do fenômeno como critério de ação, é importante situar o problema no domínio da interlocução travada entre Sexto Empírico e as filosofias de sua época, particularmente a filosofia estoica. Sabemos que os estoicos partiam das impressões (ou representações) (*phantasiai*) como critério para julgar a verdade das coisas. 'Impressão' ou 'representação' são traduções possíveis do substantivo grego *phantasia* num uso bastante específico no cenário da terminologia filosófica dos estoicos de maneira geral, pois, para eles, o exame das impressões, além de imprescindível, era decisivo para que se desse o 'consentimento' (assentimento) necessário antes de se proceder às ações. Assim, esse termo *synkatathesis* foi introduzido pelos estoicos como noção privilegiada no âmbito de sua psicologia e era tomado não somente como uma capacidade que distinguia os seres humanos dos demais seres vivos, mas sobretudo como uma espécie de faculdade própria do discernimento entre as ações virtuosas e as ações viciosas praticadas pelos seres humanos. Dar o assentimento a algo era o mesmo que consentir determinadas impressões. Segundo os estoicos, a impressão se dá quando os objetos da percepção ou do pensamento alcançam a nossa *psychê* e, embora seja esse um entendimento comum entre os autores do estoicismo, muitas foram as divergências suscitadas pelas diferentes interpretações acerca da repercussão e da permanência de uma impressão na mente humana. Os estoicos supunham que nós percebemos e pensamos justamente porque as impressões nos chegam tanto pelos nossos sentidos, como pelos nossos pensamentos[2]. Por isso, é importante entender a que tipo de impressões estão se referindo quando afirmam que

[2] DL VII 52: "Segundo os estoicos, a apreensão pode realizar-se por meio da sensação, como do branco e do negro, ou do áspero e do macio, ou por meio da razão; este último é o caso das deduções obtidas por meio da demonstração, como a existência dos deuses e de sua providência".

"o critério de verdade é a impressão (cognitiva) compreensiva – *kataleptikê phantasia*", tal como descreve SE em *M* VII 228. Diferentemente do contexto cético, no qual o assentimento é dado apenas às impressões afetivas (*pathetike*), e de modo fortuito, para os estoicos, o assentimento é descrito como uma atividade preponderante da *psychê* através da qual essa tradição identificava o exercício da liberdade humana. Nesse sentido, embora o termo grego pudesse comportar outras acepções, as impressões descritas pelos estoicos como aquilo a que assentimos, portanto aquilo com o que concordamos, e, com base nisso, como que estamos autorizados a agir de um modo ou de outro, nada tem a ver com as figurações que ocorrem, por exemplo, quando sonhamos; "não são as impressões necessariamente vagas", como observa Brennan[3].

O assentimento tem um papel crucial na teoria da ação estoica por ser um ato mental formalmente proposicional voltado para o conteúdo de uma impressão, acompanhado por um ímpeto – por uma *horme*. As proposições seriam, por sua vez, os objetos dos atos de assentimento, enquanto as *hormai* estariam voltadas para predicados que estão contidos nas proposições. Nesse esquema, temos, em primeiro lugar, uma impressão, depois assentimos ao que é proposto, para, finalmente, nos dirigirmos ao que é predicado. O assentimento opera uma mediação formal entre as impressões (que nos afetam, portanto, impressões passivas) e as ações que realizamos graças às *hormai* que, por sua vez, resultarão em ação, seja de atração, seja de retração. A noção de assentimento figura como noção crucial no âmbito da deliberação envolvida nas ações com base, sobretudo, na necessidade de se assegurar que o sábio sempre aja corretamente. Como o assentimento pressupõe algum critério de julgamento, segundo o qual a ação poderá ser inclusive justificada – uma boa ou má ação –, trata-se de uma matéria bastante controvertida entre estoicos e céticos, desafiando os últimos a resolver o impasse da inação provocada pela abstenção que é exigida do cético, uma vez aplicados os modos da suspensão da *epokhê* que ele mesmo adota.

[3] BRENNAN, 2010, p. 65.

O tema do assentimento às *phantasiai* no estoicismo também está inserido no contexto da lógica e da epistemologia, uma vez que os estoicos admitiam dois tipos de impressão, uma compreensiva (cognitiva) e outra não compreensiva (não cognitiva), sendo as impressões de tipo compreensivas aquelas consideradas como as impressões verdadeiras e sobre as quais formulamos nossos juízos. Embora as impressões não sejam as proposições propriamente ditas, decorrentes da formulação de um juízo, elas desempenham um papel decisivo no campo da linguagem na medida em que para falar das impressões ou, mais precisamente, do que as impressões podem causar, é preciso mencionar certo conteúdo propositivo, pois as proposições constituem o conteúdo intencional das impressões. Mesmo considerando algumas divergências a respeito da origem do assentimento, a saber, se assentimos às impressões ou às proposições, considerando que são as proposições que carregam o conteúdo de uma impressão, o fato de as impressões atingirem de algum modo a *psychê* parece sugerir que a cognição, para acontecer, deve primeiramente supor a ocorrência de alguma impressão. Nesse sentido, podemos considerar impressões das quais não se segue cognição alguma, mas nunca o contrário; isto é, dar-se a cognição sem que haja impressão alguma. Portanto, toda cognição teria como ponto de partida a provocação oriunda de uma impressão[4]. É o próprio Sexto Empírico quem nos explica em *M* VII 247-249 o que diferencia uma impressão cognitiva de uma impressão não cognitiva no sistema estoico:

> [...] não compreensivas são as impressões (*phantasiai*) oriundas de certos estados afetivos anormais. De fato, muitos que deliram e estão melancólicos recebem uma 'impressão' que é verdadeira, mas não compreensiva, a qual surge do exterior e por acaso, de modo tal que tais pessoas com frequência não asseguram nada acerca dela nem dão seu assentimento a ela. Uma impressão compreensiva, por sua vez, é a que provém do que é (de algo existente) e recebe uma impressão e uma marca (*typôsis*) segundo o que é precisamente

[4] DL VII 49: "Os estoicos concordam em atribuir primazia à doutrina da representação e da sensação o critério, com que se discerne a verdade das coisas, é em geral representação; a teoria do assentimento, da apreensão e da inteligência, que precede todas as outras, não pode ser expressa firmemente sem a representação".

> (esse existente), de um tipo tal que não poderia vir do que não é (do não existente). Pois, eles seguramente acreditam que esta impressão é capaz de captar de um modo preciso objetos e está modelada artesanalmente com todas suas peculiaridades; sustentam que tem cada uma das ditas peculiaridades como um atributo. Em primeiro lugar, [a impressão compreensiva] provém do que é, pois, muitas impressões provêm do que não, como acontece com os loucos. Essas impressões seriam 'não compreensivas'. Em segundo lugar, provêm do que é (do que existe) e está de acordo exatamente com o que é, pois, algumas impressões provêm do que existe, mas não representam exatamente o que é (tal existente)[5].

A análise das impressões compreensivas tem um importante papel na concepção estoica das ações humanas, pois esse tipo de *phantasia* será decisivo na determinação do verdadeiro bem enquanto capacidade própria de um sujeito moral. Uma vez feita a distinção entre impressões compreensivas e impressões não compreensivas, o que os estoicos pareciam pretender era não somente reconhecer as impressões compreensivas como verdadeiras, mas principalmente assegurá-las como 'o' critério de verdade *par excellence*. Desse modo, a filosofia estoica concedeu à noção de *kataleptikê phantasia* o estatuto de realidade, mais do que isso, de uma realidade sempre verdadeira, tratando como falsas as impressões não compreensivas (*akataleptikai phantasiai*), as quais, como vimos na explicação acima, não têm vinculação necessária com o real – são, nesse sentido, 'meras' aparências[6]. Uma impressão cataléptica é persuasiva de sua verdade, pressupondo um existente – *hyparchon* – e um

---

[5]*M* VII 247-249: οὐ καταληπτικαὶ μὲν αἱ προσπίπτουσαί τισι κατὰ πάθος· μυρίοι γὰρ φρενιτίζοντες καὶ μελαγχολῶντες ἀληθῆ μὲν ἕλκουσι φαντασίαν, οὐ καταληπτικὴν δὲ ἀλλ' ἔξωθεν καὶ ἐκ τύχης οὕτω στνοεσιπτσαβμ σοῦσαν, ὅθεν οὐδὲ διαβεβαιοῦνται περὶ αὐτῆς πολλάκις, οὐδὲ συγκατατίθενται αὐτῇ. καταληπτικὴ δέ ἐστιν ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. ἄκρως γὰρ πιστούμενοι πιστούμενοι ἀντιληπτικὴν εἶναι τῶν ὑποκειμένων τήνδε τὴν φαντασίαν καὶ πάντα τεχνικῶς τὰ περὶ αὐτοῖς ἰδιώματα ἀναμεμαγμένην, ἕκαστον τούτων φασὶν ἔχειν συμβεβηκός. ὧν πρῶτον μὲν τὸ ἀπὸ ὑπάρχοντος γίνεσθαι· πολλαὶ γὰρ τῶν φαντασιῶν προσπίπτουσιν ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος ὥσπερ ἐπὶ μεμηνότων, αἵτινες οὐκ ἂν εἶεν καταληπτικαί. δεύτερον δὲ τὸ καὶ ἀπὸ ὑπάρχοντος εἶναι καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον· ἔνιαι γὰρ πάλιν ἀπὸ ὑπάρχονητος μέν εἰσιν, οὐκ αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον ἰνδάλλονται.

[6] Cf. DL VII 50: "A representação difere da imaginação arbitrária. Esta última é na realidade uma visão falsa da mente como acontece nos sonhos, ao passo que a representação é impressão na alma, ou seja, um processo de modificação, como admite Crisipo no segundo livro de sua obra *Da alma*. [...] Entende-se por representação aquilo que se forma do existente de conformidade com o próprio existente, estampado, marcado e impresso na alma, e que jamais poderia proceder do não-existente".

ser racional capaz de perceber esse existente; enquanto uma *phantasia* derivada de algo inexistente, como pode ocorrer no caso de insanidade, não constitui uma *phantasia kataleptikê* – compreensiva (cognitiva).

Naturalmente, seria preciso ainda considerar algumas noções-chave do sistema teórico estoico para que pudéssemos compreender a relação entre uma impressão compreensiva enquanto critério de verdade e o domínio prático propriamente dito. Afinal, é no cerne dessa conexão que parece situar-se a rejeição cética a um critério de verdade assim formulado. Os estoicos estavam interessados e bastante empenhados em conceber uma teoria capaz de conter a precipitação própria daqueles que, por não terem impressões bem disciplinadas, se comportam de maneira irrefletida. Embora as impressões compreensivas sejam apresentadas pelos estoicos em termos epistêmicos e não se fale exatamente de critério de verdade no sentido de verdade prática, é possível aplicar a descrição das impressões cognitivas (compreensivas) ao domínio prático e, desse modo, entender as *kataleptikai phantasiai* impulsivas como 'impressões cognitivas práticas', ou seja, como as impressões assentidas que podem originar ímpetos que disparam as nossas ações, tanto de atração, quanto de retração – tal como defende Boeri (2007)[7].

A noção de *phantasia* é a principal noção utilizada pelos estoicos para explicar as abstrações que o intelecto é capaz de produzir a partir da experiência perceptiva própria dos seres sensíveis do tipo 'racional', ou seja, dos seres humanos, pois as impressões configuram o registro dos sentidos na alma (na *psychê*) e, por isso, segundo essa concepção, é sempre a partir dos sentidos que o conhecimento começa[8]. "Quando o processo de transformação de *phantasia* em *kataleptikê phantasia* foi completado se diz que o sujeito conhece"[9].

---

[7] "[...] toda vez que las presentaciones, cuyo asentimiento generan un determinado impulso práctico correcto (tal como *proaíresis* o *boulêsis*), deben ser verdaderas" (BOERI, 2007, p. 316).

[8] DL VII 52: "Os estoicos definem a sensação como um sopro espiritual (*pneuma*) passando pela parte principal da alma (o *hegemonikon*) aos sentidos, como a apreensão por meio dos sentidos, e ainda como o aparato inteiro dos órgãos sensoriais, dos quais algumas pessoas podem carecer. Entretanto, chama-se também a atividade do órgão sensorial de sensação".

[9] BOERI, 2007, p. 317.

Há, assim, uma relação muito próxima entre a marca que as impressões provocam na mente humana e suas consequências no tocante a tudo aquilo que decidimos fazer ou não fazer no campo das ações. A noção de assentimento deve ser explicada como o momento em que o sujeito aquiesce como verdadeiro determinado conteúdo informado através de uma impressão. Segundo os estoicos, não é possível conceber que alguém possa assentir intencionalmente ao que é falso, pois quando damos nosso assentimento a algo, isto se dá porque acreditamos tratar-se de algo verdadeiro e, se porventura assentimos ao falso, isto só ocorre porque acreditamos ser verdadeiro algo que efetivamente é falso; por conseguinte, porque não foi propriamente conhecido, pois o conhecimento sempre se impõe como verdadeiro. Se o que conhecemos é falso, logo não conhecemos.

Vale a pena lembrar que, na perspectiva estoica, apenas o sábio conhece, pois somente ele é capaz de assentir firmemente, sem titubear, impressões compreensivas. Nesse sentido, a estabilidade do conhecimento ou aquilo que poderíamos, a título de exemplo, chamar de certeza, além de pressupor impressões compreensivas, pressupõe também um indivíduo devidamente treinado para esse tipo de apreensão – eis a descrição do sábio estoico. Afinal, o estoico também tem a pretensão de conter o mal da precipitação, nesse caso, decorrente da inabilidade para lidar com as próprias impressões. Por isso, quando dizemos que não foram os céticos que introduziram o procedimento da 'suspensão do juízo' – ou da *epokhê* – no seu sistema, isto se deve ao fato de que o sábio estoico já aplicava a *epokhê* como garantia de somente consentir impressões necessariamente verdadeiras.

Está claro que a definição da impressão em termos cognitivos não abrange todos os sentidos que a palavra *crença* admite, não apenas no contexto da epistemologia estoica, mas também na linguagem e nos usos cotidianos. E é importante explicitar essa distinção, pois esse uso frouxo do que entendemos como *crença*, no sentido de mera opinião, não parece ter qualquer relação com o uso privilegiado pelos estoicos de crenças

concebidas no nível do conhecimento. Será sobre esse uso mais rígido de crença, revestido pela pretensão de conhecer, de fato, como são as coisas, que Sexto Empírico conduzirá sua crítica, na medida em que não parece convencido de que possamos ter uma impressão compreensiva sobre o que quer que seja. Aqui cito Brennan, quando afirma que o ceticismo de Sexto Empírico

> jamais parte da afirmação de que não conhecemos ou não podemos conhecer as coisas; o que nega é que possamos cataleptizá-las. Levando em conta tudo aquilo que afirma Sexto, é perfeitamente possível conhecer muitas coisas, desde que este conhecimento não exija impressões catalépticas."[10]

A vinculação entre *epokhê* e ação no âmbito do ceticismo sextiano é de caráter intrínseco, em primeiro lugar, porque a *epokhê* é apresentada por Sexto Empírico como a principal ferramenta da conduta cética, pois é através dela que se conectam os procedimentos que conduzirão o cético à *ataraxia*. Em segundo lugar, porque a *epokhê* é uma passagem imprescindível para chegar à *ataraxia*, definida por Sexto Empírico como *telos* da filosofia cética. Em *HP* I 6, 12, a *ataraxia* é apresentada como a esperança que o cético tem de obter a tranquilidade.

Ainda que haja espaço (e muito) para problematizar a teleologia da conduta cética, sobretudo se interpretamos a tranquilidade como mera superveniência da *epokhê*, assumiremos a *ataraxia* como fim suposto, voltando nossa atenção com maior exclusividade para o problema dos conflitos oriundos de disputas de difícil decisão, e até mesmo indecidíveis, buscando, na medida do possível, delimitar suas implicações no que concerne à necessidade, indiferença ou mesmo impossibilidade de ação. Algumas passagens das *HP* reforçam a descrição da *ataraxia* como resultado da purgação das perturbações decorrentes da exigência do assentimento: I 4, 8; I 6, 12; I 9, 18; I 12, 25 etc., lembrando que a *ataraxia* como *telos* filosófico já se encontrava explicitamente anunciada na filosofia de Epicuro.

---

[10] BRENNAN, 2005, p. 77.

A *epokhê* é tratada como ‘ferramenta’, ‘instrumento’, em suma, como o principal meio através do qual fortuitamente decorre a *ataraxia*, sendo preciso, para tanto, cumprir o protocolo segundo o qual o cético promove, de qualquer modo que seja – *kath’ hoion dê pote tropon* (*HP* I 4, 8) –, as disputas indecidíveis – *diaphônai anepikritoi* (*HP* I 13, 31-5) que o levarão a alcançar o almejado estado de tranquilidade da alma. Trata-se de um protocolo denominado ‘modos da *epokhê*’, preservado por três fontes distintas: a mais antiga, é Filo de Alexandria, no tratado *De Ebrietate* (169-202), seguida por Enesidemo (a partir do próprio Sexto Empírico) e, por último, Diógenes Laércio. As versões existentes acerca dos modos da suspensão podem variar quanto ao número e quanto ao tipo de modo considerado, conforme a sua proveniência.

A atenção aos modos da *epokhê* detalhados por Sexto Empírico em *HP* I 14, 36-163 não conduz o cético a uma paralisia em relação às ações mais elementares da vida ordinária, o que caracterizaria um estado generalizado de *apraxia*, como muitos interpretaram. A elaboração dos modos que levam à suspensão do juízo se dá especialmente como resposta às perturbações que atingem a todos e das quais tampouco o cético estaria completamente isento, como afirma Sexto Empírico em *HP* I 12, 29:

> Não sustentamos que o cético esteja completamente isento de perturbação, mas dizemos que ele é perturbado por coisas importunas (por imposições, por aquilo que não pode evitar); pois convém que por vezes ele sinta frio, tenha sede e experimente coisas deste gênero.[11]

Mesmo as coisas importunas, sobre as quais nos fala Sexto Empírico, colocam as pessoas numa situação dupla: “primeiro, por causa das próprias afecções e, numa medida nada menor, porque elas estimam que estas situações sejam ruins por natureza”.[12]

---

[11] *HP* I 12, 29: οὐ μὴν ἀόχλητον πάντῃ τὸν σκεπτικὸν εἶναι νομίζομεν, ἀλλ’ ὀχλεῖσθαί φαμεν ὑπὸ τῶν κατηναγκασμένων· καὶ γὰρ ῥιγοῦν ποτε ὁμολογοῦμεν καὶ διψῆν καὶ τοιουτότροπά τινα πάσχειν.

[12] *HP* I 12, 30: ἀλλὰ καὶ ἐν τούτοις οἱ μὲν ἰδιῶται δισσαῖς συνέχονται περιστάσεσιν,

ὑπό τε τῶν παθῶν αὐτῶν καὶ οὐχ ἧττον ὑπὸ τοῦ τὰς περιστάσεις ταύτας κακὰς εἶναι φύσει δοκεῖν.

No primeiro aspecto, não há como interferir, já que somos afetados de muitos e variados modos pelos fatores externos, sobre os quais não temos controle algum, não importando a extensão, tampouco a intensidade do seu impacto; porém, o cético se posiciona de modo distinto em relação ao segundo aspecto. Para Sexto Empírico, julgar que esta ou aquela situação seja boa ou ruim por natureza pode aumentar ainda mais o impacto dos infortúnios que nos afetam. Por isso, o cético se afasta de toda e qualquer opinião sobre a natureza das coisas, por se tratar de matéria obscura, sendo a não-asserção, nesse caso, apresentada por Sexto como uma atitude capaz de auxiliar o cético na prevenção contra afirmações ou negações formuladas dogmaticamente.

Nem sempre, talvez quase nunca, é fácil descrever o traço positivo da doutrina cética tal como é apresentada por Sexto Empírico, uma vez que sua obra parece consistir, sobretudo, na elaboração sistemática de uma crítica ao dogmatismo. Como conter nossas expectativas quanto à eficácia de um critério cético de ação como substitutivo do critério de ação estoico, por exemplo? Em que medida a afirmação de Sexto acerca do fenômeno – da aparência – como aquilo a que o cético adere para agir, pode, de fato, ser tomada como *critério* equivalente ao dos estoicos, como vimos, para quem a impressão compreensiva funcionava como critério infalível de verdade?

A rejeição de Sexto Empírico à impressão compreensiva como critério de verdade se dá, em primeiro lugar, ante a discordância por ele constatada como presente entre as interpretações no interior da própria doutrina estoica. Além disso, quando Sexto Empírico fala de critério, ele se refere ao critério de dois modos distintos: um, como o que nós tomamos para nos convencer da existência ou da não existência de alguma coisa; e outro como aquilo que concerne às nossas ações.

A impossibilidade do critério de verdade está explicitada no Livro I das *Hipotiposes*, quando Sexto Empírico define *critério* como aquilo através do qual julgamos acerca do que existe e do que não existe[13]. Mas,

[13] Cf. *HP* I 11, 21

o sentido que aqui nos interessa explorar é o sentido mencionado por Sexto quando afirma que é necessário haver um critério segundo o qual nos orientamos na vida. Esse entendimento revela uma espécie de sentido comum sobre critério como um tipo de julgamento necessário e indispensável, posto que é a partir dele que nos comportamos e tomamos nossas decisões acerca dos eventos inerentes ao próprio viver. Quotidianamente, fazemos tais coisas e não fazemos tais outras. Esse critério não deve ser objeto de investigação.

Mas, afinal então, é possível agir sem crenças? Sexto Empírico considera o cético sem crenças, *adoxastos*, isto é, não tem crença nas teses epistêmicas dos dogmáticos, nem depende de uma elaboração proposicional para agir; prestando atenção às suas impressões, ele age valendo-se delas como critério. O cético age sem crenças, segundo afecções desencadeadas pelos fenômenos e, sem sustentar opiniões, observa a vida quotidiana, ou seja, a conduta da natureza, a necessidade das afecções, a tradição das leis e dos costumes, o ensino nas artes.

> Assim, dizemos que o critério da via cética é o fenômeno (o aparente), a coisa aparente, significando por isso as aparências (impressões); pois elas dependem de impressões passivas e indesejáveis e não são objetos de investigação. Por esta razão, ninguém presumidamente levantará uma controvérsia sobre se uma coisa existente aparece desse ou daquele modo.[14]

Através das anedotas que outorgaram grande fama a Pirro, um problema levantado nesse contexto dizia respeito à inatividade do cético, ou mais exatamente ao que se chamou o argumento da *apraxia*. A conclusão da *apraxia* derivaria de uma suposição segundo a qual ou se tem crenças, com base nas quais agimos ou, ainda, simplesmente estamos diante da impossibilidade de qualquer ação. Nesse sentido, o descrente seria um inativo. Pirro, no entanto, mais do que à impossibilidade de agir, parece ater-se a uma impossibilidade cognitiva quando se trata de

---

[14] *HP* I 11, 22: κριτήριον τοίνυν φαμὲν εἶναι τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆςτὸ φαινόμενον, δυνάμει τὴν φαντασίαν οὕτω καλοῦντες· ἐν πείσει γὰρ καὶ ἀβουλήτῳ πάθει κειμένη ἀζήτητός ἐστιν.

distinções tais como bem e mal, certo e errado, verdadeiro e falso, subjacentes às nossas decisões (uma vez que nada conhecemos). O acesso à posição de Pirro é bastante tortuoso, mas através do seu aluno Timão de Fliunte, e de acordo com o testemunho de Aristocles, registrado por Eusébio de Cesareia em sua *Praeparatio evangelica*, Pirro teria declarado que:

> As coisas parecem igualmente indiferenciáveis e incomensuráveis e indecidíveis (άδιάφορα και άστάθμητα καΐ άνεπίκριτα); por isso, nem as nossas sensações, nem as nossas crenças significam verdade ou falsidade. Por essa razão, então, nós não devemos nelas confiar, ao invés disso, não devemos ter crenças, nem nos inclinar para lado algum, permanecendo intrépidos, dizendo sobre cada coisa que não é mais isso do que aquilo, ou que tanto é como não é ou que não é nem não é.[15]

O cético toma o fenômeno, no sentido daquilo que aparece, como critério prático. Sexto Empírico explica: "prestando atenção ao que é aparente, nós vivemos de acordo com a observância da vida cotidiana, sem sustentar opiniões – pois nós [céticos] não somos capazes de ser completamente inativos"[16]. Ao aderir aos fenômenos, às aparências, o cético vive de forma não dogmática, significa, adoxasticamente. Está em jogo o discurso cético acerca do real pretensamente desvinculado de toda e qualquer crença. O cético faz uso de uma narrativa descritiva do real, a partir de como ele é afetado por esse real. Em algumas passagens do texto das *Hipotiposes*, Sexto emprega o advérbio *hipotipotikôs* para designar o modo de exposição da conduta cética segundo o qual o que é dito não pode ser assegurado como sendo totalmente do modo como está dito. O discurso segundo o modo da *hipotipose* restringe a pronúncia cética a uma

---

[15] Die *Praep. evang.* XIV. 18.3-4, pp. 305-6, in Eusebius Werke, Karl Mras. Berlin: Akademie Verlag, 1983. τά μέν ούν πράγματά φησιν αυτόν άποφαίνειν έπ' ίσης άδιάφορα και άστάθμητα καΐ άνεπίκριτα, διά τοϋτο μήτε τάς αισθήσεις ήμών μήτε τάς δόξας άληθεύειν ή ψεύδεσθαι. δια τοϋτο ούν μηδέ πιστεύειν αύταϊς δεΐν, άλλ' άδοξάστους και to άκλινεΐς και άκραδάντους είναι, περί ενός έκάστου λέγοντας δτι ού μάλλον εστίν ή ούκ έστιν ή και έστι και ουκ έστιν ή οδτε έστιν οΰτε ούκ έστιν. Τοις μέντοι γε διακειμένοις οΰτω περιέσεσθαι Τίμων φησί πρώτον μέν άφασίαν, έπειτα δ' άταραξίαν, Αίνησίδημος δ' ήδονήν.

[16] *HP* I 11, 23: τοῖς φαινομένοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι. τοῖς φαινομένοις οὖνπροσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι.

descrição isenta de opinião, afinal a defesa de opiniões é a atitude típica do dogmático e da qual o cético pretende se distinguir. A *hipotipose* pode ser assumida como um tipo de relato que relata basicamente o que aparece, tal como aparece e, talvez, sobretudo, quando aparece.

Para Sexto Empírico, não é possível haver relato sobre o que está oculto, neste caso, nem mesmo segundo o modo da *hipotipose*. Sexto considera gravíssima a patologia do dogmático que sustenta crenças acerca de coisas obscuras, isto é, de coisas que não podem ser apreendidas sensivelmente ou percebidas pelo pensamento. Tais coisas, por ele denominadas *ta adêla*, são (ou estão) de tal modo ocultas que não há via de investigação capaz de acessá-las. Não há como demonstrar sua existência; tampouco sua inexistência. Por essa razão, segundo Sexto Empírico, o cético deve dirigir sua habilidade para aquilo que aparece. As coisas que aparecem, Sexto as chama de *phainomena*, por ele definidas como *ta aisthêta* (as coisas sensíveis), embora ele também admita que as coisas possam se mostrar como *phainomenon* ou como *noumenon*, pois a conduta cética se aplica tanto ao fenômeno, que é percebido sensivelmente, quanto ao pensamento, que é apreendido inteligivelmente. Por isso, Sexto Empírico define a *skeptikê agogê* justamente como a habilidade de opor fenômenos e pensamentos segundo qualquer modo que seja – fenômenos a fenômenos, pensamentos a pensamentos, pensamentos a fenômenos[17]. Ao responder à pergunta sobre se o cético rejeita os fenômenos, portanto, as coisas aparentes, Sexto admite em *HP* I 10, 19 que, embora não refute as impressões passivas sobre os fenômenos, propõe argumentos diretamente contrários às coisas aparentes, pois mesmo o pensamento pode esconder coisas que estão diante dos nossos olhos. A aparência, seja enquanto *noumenon*, seja enquanto *phainomenon* não deve, contudo, ser tomada no sentido de *clareza*, *evidência* ou *certeza*, pois o que aparece não é claro apenas porque o que não aparece é obscuro.

Sexto Empírico, se não desconstrói, pelo menos, abala a crença de que a verdade pode ser descoberta, explorando argumentos que

---

[17] Cf. *HP* I 4, 9

evidenciam a fragilidade dessa certeza e sugerindo que a orientação das nossas ações com base nesse tipo de conhecimento é mera ilusão. Segundo Sexto, definido como uma habilidade de opor aparências a pensamentos de qualquer modo que seja, o ceticismo "é uma habilidade a partir da qual, através da equipolência nas coisas e pensamentos antinômicos, chegamos primeiro ao estado mental da suspensão e, em seguida, ao estado de tranquilidade – *ataraxia*".[18] Sexto está explorando o modo como o cético lida com os fenômenos pertinentes às vivências e experiências com coisas e pensamentos. Por isso, o problema do conhecimento que supõe a adesão a algum critério de verdade é ampliado para o domínio da atitude cética em relação à vida, pois, afirma Sexto:

> O cético, tendo começado a filosofar em vista de decidir entre as impressões e de perceber aquelas que são verdadeiras e aquelas que são falsas de modo a alcançar assim a tranquilidade, cai no desacordo entre partes de forças iguais e, sendo incapaz de decidir, ele suspende seu assentimento. E, para aquele que suspendeu o assentimento, a tranquilidade em matéria de opiniões segue-se fortuitamente. De fato, aquele que afirma dogmaticamente que tal coisa é naturalmente boa ou má está numa perturbação contínua. Quando lhe falta aquilo que ele considera bom, estima que ele seja perseguido pelos males naturais e vai buscar o que pensa ser bom. Ao contrário disso, aqueles que não determinam serem as coisas boas ou más, segundo a natureza, não evitam nem buscam nada febrilmente e, por isso, não são perturbados.[19]

Ao contrário do que ocorre com a noção de *phantasia* no sistema estoico, a noção de *phainomenon* para o cético se refere à nossa experiência com o real sem demanda de exposição ou revelação de qualquer estrutura

---

[18] *HP* I 4, 8: Ἔστι δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ' οἱονδήποτε τρόπον, ἀφ' ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχήν, τὸ δὲμετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξία.

[19] *HP* I 12, 26-28: άρξάμενος γάρ φιλοσοφεῖν υπέρ τοῦ τάς φαντασίας επικρῖναι και καταλαβεῖν τίνες μεν είσιν αληθείς τίνες δε φευδεῖς, ώστε άταρακτήσαι, ενεπεσεν εις την Ισοσθενή διαφωνίαν, ήν επικρῖναι μή δυνάμενος επεσχεν επισχόντι δε αύτω τυχικώς παρηκολουθησεν ή εν τοῖς δοξαστοῖς αταραξία. μεν γάρ δοξάζων τι καλόν τή φύσει ή κακόν είναι ταράσσεται διά παντός και δτε μή πάρεστιν αύτω τά καλά είναι δοκονντα, υπό τε των φύσει κακών νομίζει ποινήλατεῖσθαι και διώκει τά αγαθά, ώς οἴεται· άπερ κτησάμενος πλείοσι ταραχαῖς περιπίπτει διά τε τό παρά λόγον και τό άμετρως επαίρεσθαι, και φοβούμενος την μεταβολήν πάντα πράσσει ἵνα μή άποβάλη τά αγαθά αύτω δοκοννται είναι, ό δε άοριστών περί τών προς τήν φυσιν καλών ή κακών ούτε φεύγει τι ούτε διώκει συντόνως· διόπερ άταρακτεῖ.

subjacente, o que Sexto Empírico denomina *tà hypokeimena* – coisas subjacentes e que, entendidas como essência do mundo externo, não constituem objeto de interesse da investigação cética, pois estão fora da nossa capacidade de apreensão.

Para o cético, as impressões não têm qualquer verdade objetiva. Por isso, o cético vive porque segue os fenômenos tais como aparecem e adere a um conjunto de regras que dele não exigem a formulação de crenças e é justamente nesse sentido que ele não depende de um critério de verdade para agir: "nesse caso, o escopo da *epokhê* é limitado: o cético não suspende o juízo sobre todas as coisas, sobre todas as situações, em toda e qualquer circunstância", como interpreta Thorsrud[20]. Valendo-se de certo protagonismo da linguagem, ele investiga o que é dito sobre o aparente e se empenha na produção de argumentos opostos, equilibradamente persuasivos. A partir dessa *diaphonia*, isto é, desse desacordo discursivo, o cético coloca em prática a sua habilidade própria e, como relata Sexto Empírico, simplesmente segue "de modo coerente um nexo lógico, que faz entrever, de acordo com a aparência, como viver segundo os costumes tradicionais, as leis, os modos de vida e com as próprias afecções"[21].

A observação da vida quotidiana, contudo, depende de capacidades diversas, pois para viver segundo costumes é necessário contar, por exemplo, com a aptidão para perceber e para pensar, e estes se mostram requisitos necessários para agir. Ainda que essas capacidades envolvidas no acervo da vida quotidiana não estejam no mesmo plano do ponto de vista das impressões sobre os fenômenos, o cético age sem sustentar opinião sobre o que quer que seja, nem mesmo quando afirma algo sobre as coisas da vida comum, pois o que o discurso cético tem a dizer consiste em dirige-se às coisas que a ele se mostram e no momento em que se mostram, por um lado, veiculando o conteúdo informativo de suas

---

[20] THORSRUD, 2009, p. 173.

[21] *HP* I 11, 23: ἀκολουθοῦμεν γάρτινι λόγῳ κατὰ τὸ φαινόμενον ὑποδεικνύντι ἡμῖν τὸ ζῆνπρὸς τὰ πάτρια ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ οἰκεῖα πάθη.

sentenças, mas, por outro, reconhecendo a impossibilidade de assegurar a verdade de suas próprias proposições.

Todo o problema recai sobre se o que se diz é dito supondo que se esteja dizendo que as coisas são tais como estão sendo ditas em definitivo ou se o que se diz é dito tão somente enquanto impressão sobre o que aparece das coisas enquanto mera apreensão, sem qualquer pretensão de que se esteja revelando nada de permanente acerca do que está sendo apreendido. 'Nem crer, nem não crer', uma máxima que, por sua vez, revela-nos a atitude cética.

Referências:

BOERI, Marcelo. *Aparência y Realidad en el Pensamiento Griego*. 1ª. Ed. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2007.

BRENNAN, Tad. *A vida estoica: emoções, obrigações e destino*. Tradução Marcelo Consentino. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

DIÔGENES LAÊRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1977.

MRAS, KARL. *Eusebius Werke*. Achter Band. Die Praeparatio Evangelica. Teil 1. Berlin: Akademie Verlag, 1983

SEXTUS EMPIRICUS. *The Work in four Volumes*. Loeb Classical Library. Translated by R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press, 1033-1949.

THORSRUD, HARALD. *Ancient Scepticism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2009.

Capítulo 4

Nietzsche, o espírito livre e a verdade incorporada

Jelson Oliveira [1]

Pretende-se, nesse trabalho, a aproximar o conceito de incorporação [*Einverleibun*] da verdade ao de espírito livre [Freigeist]. Para tanto, analisaremos o que Nietzsche desenvolve a ideia de incorporação a partir de sua crítica à metafísica e de sua aproximação à ciência em dois dos livros que formam a "trilogia do espírito livre", *Humano, demasiado humano* e *A Gaia Ciência*. Defenderemos, assim, que a incorporação da verdade se apresenta como parte do programa que reconhece a vida como fonte do conhecimento e este como um produto fisiopsicológico. Com isso, podemos dizer que o tema é central na interpretação do espírito livre, assumido, no final, como um precursor do *Übermensh*.

Introdução

As posições de Nietzsche sobre a relação entre a razão e a verdade ou, melhor ainda, sobre a potencialidade de uma e a existência factual da outra, não são apenas bem conhecidas dos pensadores, como são exaustivamente analisadas ao longo da história da filosofia nos séculos posteriores à morte do filósofo alemão. Além do conhecido mal-estar que o seu nome evoca quando se trata de analisar a moralidade ocidental, Nietzsche também está ligado a uma crítica radical da noção mesma de Verdade, em benefício de sua crítica à metafísica, substituída, nesse caso,

---

[1] Doutor em Filosofia; professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR.

pela noção de perspectivismo. Para tanto, um dos textos mais citados é, sem dúvida, o póstumo *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, escrito ainda na esteira da influência schopenhauriana.

No presente texto, pretendemos analisar como essa posição crítica está ligada ao projeto exposto nos livros do chamado "segundo período" (1876-1882), mais especificamente a partir de *A Gaia Ciência*, obra na qual o programa de crítica à metafísica não apenas se utiliza do método científico, mas constrói uma apropriação característica desse "método", aquele que é expresso já no título da obra e em sua epígrafe: uma ciência alegre, entendida como uma experimentação galhofeira com a verdade (expressa pelo poder evocativo do "riso") e com uma recusa do poder da racionalidade em nome dos eventos fisiopsicológicos que ocorrem no corpo. É isso, precisamente, que Nietzsche chama de "incorporação [*Einverleibun*] da verdade", tendo em vista o que o próprio filósofo escreve já nos primeiros aforismos do livro III da referida obra, na forma de uma interrogação: "até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento" (GC, 110). Ao formular o problema nesses termos, Nietzsche expressa a sua própria condição filosófica e, além disso, ele manifesta como a busca pelo conhecimento e pela verdade devem ser incluídas "como necessidade, entre as necessidades" (GC, 110). A riqueza desse aforismo merece uma análise mais detalhada, com o fim de demonstrar como ele se instala no conjunto mais amplo da obra como expressão da atitude própria do "espírito livre", precisamente o personagem do experimento, uma espécie de símbolo da atitude própria daqueles que reconhecem a articulação direta entre vida e conhecimento. É isso precisamente que significa dizer que a verdade é uma "necessidade": ela está intimamente ligada à vida.

Os usos nietzschianos do conceito de *Einverleibung*

Note-se que o termo alemão *Einverleibung* tem o sentido de tornar parte do corpo, como uma espécie de "ingestão espiritual" (ANSELL-

PEARSON, 2009, p. 234) dos agentes externos, das vivências complexas, em busca da compreensão e do conhecimento, associados a ideias como assimilação, discriminação e secreção, numa perspectiva que unifica a complexidade do humano do ponto de vista fisiológico e psicológico. Viver a paixão do conhecimento é dar vazão a esse processo de apoderamento das condições vitais, tornando-as fonte de mais energia vital. Todas as vivências e experiências seriam, por isso, parte do processo de apropriação que é característico do conhecer – agora amparado no viver.

Em um escrito póstumo de 1881 (KSA 9 11[141]), que trata do eterno retorno, Nietzsche apresenta um projeto de livro em cinco partes, no qual sugere uma relação entre o conceito de *incorporação* e de conhecimento:

> 1. A incorporação [*Einverleibung*] dos erros fundamentais; 2. A incorporação das paixões; 3. A incorporação do conhecimento e o conhecimento dispensador [*verzichtenden*] (paixão do conhecimento); 4. Os inocentes. O indivíduo como um experimento. O alívio da vida, humilhação, mitigação – transição; 5. O novo peso pesado: o eterno retorno do mesmo. Infinita importância de nosso conhecimento, insanidade, nossos hábitos, modos de vida para todos que virão. O que fazemos com o restante de nossa vida - nós que passamos a maior parte na ignorância mais essencial? Ensinamos o ensinamento – é o meio mais forte de incorporá-lo em nós mesmos. Nosso tipo de felicidade, como professor do maior ensinamento.”

Escrito a “6000 pés acima do nível do mar e muito mais alto do que todas as coisas humanas”, (KSA 11[141], de 1881) esse fragmento se liga diretamente àquele de *A gaia ciência*, embora apenas o item 4 tenha sido desenvolvido, no qual o filósofo fala de uma atitude experimental diante da vida, que inclui “esperar e ver quão longe o conhecimento [*Wissen*] e a verdade podem ser incorporados” para, afinal, ver as “transformações” do ser humano quando ele viver “somente para conhecer”. E Nietzsche complementa: “essa é a paixão do conhecimento: não há *meios para garantir a existência* senão preservando as fontes e os poderes do conhecimento, os erros e as paixões; do conflito entre eles nasce o poder

de sustentação" (KSA 11[141], de 1881). É assim que o conhecimento de articula com a vida e a verdade pode se encarnar:

> Nós readquirimos a boa coragem de errar, tentar, aceitar provisoriamente — nada é assim tão importante! —, e justamente por isso indivíduos e gerações podem hoje vislumbrar tarefas que teriam parecido, em épocas anteriores, insânia e brincadeira com o céu e o inferno. Podemos experimentar conosco mesmos! Sim, a humanidade pode fazer isso!" (A, 501)

O experimento é a vida própria daquele que vive para conhecer, ou seja, que se orienta por uma paixão pelo conhecimento capaz de transformar a própria vida não apenas em conteúdo da verdade, mas como o seu critério central.

Tal ideia de incorporação, como argumenta David F. Krell, em uma nota da sua edição do *Nietzsche* de Heidegger (1987), é derivada da influência da leitura, por Nietzsche, da obra de Wilhelm Roux, *A luta das partes no organismo*, uma obra reconhecidamente de ciência natural e fisiologia. Ansell-Pearson destaca, contudo, que já no texto *Sobre a vantagem e a desvantagem da história para a vida*, Nietzsche se utiliza do termo *Einverleibung* em referência à questão do passado.

Incorporar a verdade significa assumir a tarefa de vencer os pressupostos inquestionáveis e as divisas e fronteiras que encobrem aquilo que poderia ser considerado a "fonte" ou a "origem" das definições de verdadeiro e falso, ou seja, as necessidades vitais. Nos livros que formam a trilogia do segundo período da produção nietzschiana, isso significa assumir a verdade de um ponto de vista científico, mas sobretudo, marcado pela modéstia e pelo ceticismo que se contrapõe à metafísica a fim de mostrar que os requisitos de verdade alimentados pela tradição filosófica sofrem precisamente desse mal, "a falta de sentido histórico" (HH, 2), o que inclui o esquecimento das fontes primárias ligadas à atividade fisiopsicológica.

O espírito livre

Ora, como sugere Mitcheson (2015, p. 139), é o espírito livre que encarna essa perspectiva para, afinal, questionar o próprio valor da verdade em sua relação com a vida. E como tal, o método próprio de investigação não poderia ser outro senão o experimento, compreendido como emancipação dos ideais fixos que orientam uma cultura da busca pela verdade, marcadamente por meio de dogmas, preceitos e prescrições fixadas de forma pretensamente universal e atemporal, em nome de um novo procedimento de busca que leva em conta a atividade fisiopsicológica. Nessa perspectiva, incorporar a verdade significa reconhecê-la como parte de nós mesmos, como algo que contribui para o fortalecimento da vida, como uma pré-condição mesmo da existência. Não mais uma convenção, mas algo estabelecido a partir das requisições individuais. Não mais a prisão da fé e a consciência de si, não mais o livre arbítrio e a responsabilidade, mas a inocência diante das condições existenciais. Incorporar a verdade inclui, por isso, assumir as ilusões e os erros que fazem parte da vida: a verdade não ocorre a não ser como um produto do corpo, em benefício das suas necessidades. Ora, se a vida é erro e ilusão, esses elementos também tiveram certa utilidade. Com a ideia de incorporação a verdade se estabelece em uma nova perspectiva, que não se contrapõe à mentira, mas que reconhece a vida como o elemento mais fundamental, já que “o *erro* tornou o homem profundo, delicado e inventivo” (HH, 29), que “o ilógico é necessário aos homens e que do ilógico nasce muita coisa boa” (HH, 31), que “o erro a respeito da vida é necessário à vida” (HH, 33) e que “toda vida humana está profundamente embebida na inverdade” (HH, 34). Em outra passagem de *Opiniões e sentenças* diversas, Nietzsche escreve: “muitos pensamentos vieram ao mundo como erros e fantasias, mas tornaram-se verdades porque depois os homens lhes conferiram um substrato real” (OS, 190). A posição de Nietzsche é clara: quando se estabelece a vida como critério da verdade (precisamente o que pode ser considerado uma hipótese para

compreender a sua "incorporação") ela inverte a lógica "purista" que orientou a compreensão do verdadeiro em contraposição ao que era mentiroso. Não por acaso, já em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche se refere a essa perspectiva como uma capacidade de "viver para conhecer sempre mais" (HH, 34), algo que traria mais liberdade e mais leveza, características do espírito livre, aquele que é capaz de "pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas" (HH, 34).

O espírito livre é sobretudo aquele que sabe os limites da busca pela verdade, mas ao mesmo tempo quer se desvencilhar de toda e qualquer metafísica usando para isso o chamado procedimento científico, que pode ser entendido como um interesse pela vida: se a metafísica é uma fuga da existência, o método científico proposto e praticado por Nietzsche no segundo período é uma tentativa de assumir as condições vitais em sua plenitude. Se, de um lado, a verdade foi coberta pelo manto da sacralidade e pela "crença na inspiração e na comunicação milagrosa de verdades" (HH, 3) a ciência será reconhecida, ao contrário, como uma posição de busca, como um exercício de "método rigoroso". As várias passagens em que, por exemplo, ele se refere aos erros e ilusões úteis à vida, dizem respeito a essa contraposição paradoxal: para ele, o erro não é o contrário da verdade, mas da convicção, ou seja, errado seria acreditar na verdade absoluta, enquanto libertar-se dessa crença seria conquistar um novo tipo de "verdade", incorporada na vida, assumida como atividade útil para o fortalecimento das forças vitais. Ora, só uma nova abordagem da verdade vai permitir que ela seja incorporada nesses termos. Enquanto a religião e a metafísica mantêm os limites impostos pela tradição, a ciência acaba por desafiá-los e só ela, segundo Nietzsche, poderia liberar o ser humano das velhas crenças e "artigos de fé", herdados dos erros iniciais, que foram úteis para a conservação da espécie, até se cristalizarem como valores e ideias fixas. Esses "erros fundamentais" tinham se incorporado à vida até que a crença na verdade os substituiu; mesmo sendo "a forma mais fraca do conhecimento" (GC, 110), os erros próprios à vida foram negados em

nome da verdade que, em sua forma metafísica, teve como resultado a negação e o arrefecimento das forças vitais. A crítica do filósofo é contundente: o impulso da verdade traduzido pelo "impulso de querer ter apenas *certezas* (...) é um *rebento religioso posterior*, nada melhor que isso – uma forma oculta e só aparentemente cética da 'necessidade metafísica', acoplada ao pensamento" (AS, 16). Ao contrário do que seria a verdade no âmbito metafísico, Nietzsche assinala que é necessário que nos tornemos "*vizinhos das coisas mais próximas*" e fugir dos pântanos e cavernas onde o ser humano aprendeu a desprezar a vida. Essa nova vizinhança seria uma derivação do conhecimento que se articula com a vida: "muitas cadeias foram postas no homem", escreve Nietzsche,

> para que ele desaprendesse a se comportar como um animal: e, de fato, ele se tornou mais brando, mais espiritual, mais alegre do que todos os animais. Mas ele ainda sofre por haver carregado por tanto tempo essas cadeias, por haver lhe faltado ar puro e livre movimento por tanto tempo: mas elas são, estou sempre a repetir, aqueles pesados e convenientes erros das concepções morais, religiosas, metafísicas (AS, 350).

O que está em jogo, nessa liberdade, é a capacidade de se aproximar das coisas mais próximas, que incluem o corpo, as emoções, os instintos. É a animalidade do ser humano, afinal, que resulta desse exercício de liberdade. É isso que faz com que o ser humano possa se livrar das cadeias e conquistar a "*liberdade de espírito*" e o "*aliviamento da vida*". É ele que, segundo Nietzsche, "será o primeiro a poder dizer que vive pela *alegria* e por nenhuma outra meta; e em qualquer outra boca o seu lema seria perigoso: *paz ao meu redor e boa vontade com todas as coisas mais próximas"* (AS, 350).

Caracterizada como observação cuidadosa do que há de mais próximo, a ciência se contrapõe à metafisica, pois esta penhora-se no que há de "distante" e "transcendente". É ela que vai mostrar ao humano que ele não passa de "um brinquedo nas mãos de Deus", um motivo para o recreio divino eternidade afora e não a meta e o produto final do criador. Assim, o experimentalismo demonstra como a vida precisa ser afirmada

em sua falta de sentido. A ciência dos astros, por exemplo, citada por Nietzsche em *O Andarilho e sua sombra*, § 14, mostra que "a gota de *vida* no mundo carece de significação para o caráter total do imenso oceano do devir e perecer" (...) e que essa mesma vida não é senão obra do acaso, algo totalmente ilógico e sem sentido, possível em vários outros astros do universo nos quais a vida deve ser considerada como "um instante, uma centelha, com largos, largos lapsos temporais por detrás, ou seja, de nenhuma maneira uma meta e o propósito de sua existência" (AS, 14). Muito próximo do texto de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, § 1, esse parágrafo evoca a insignificância da vida humana dentro do universo e questiona a hipertrofia de seu valor como um erro da razão a qual não cumpre a sua atribuição de favorecer a vida, mas se empenha reiteradamente na fuga da existência. Para Nietzsche, o conhecimento não pode continuar sendo um "veneno de desprezo" contra a vida. Inclusive, seria mais produtivo à razão que ela se deixasse rodear de um "nebuloso e falaz cinturão pantanoso, de uma parte do impenetrável, eternamente fluido e indeterminado" (AS, 16) representada pelo que a vida esconde de caótico. Assim talvez ela se acercasse de mais perspectivas que ajudassem a compreender o fenômeno misterioso da vida, contemplando-a em sua inteireza: "Devemos voltar a nos converter em *bons vizinhos das coisas mais próximas* e não olhar tão depreciativamente como até agora se fez, por cima das nuvens e fantasmas noturnos" (AS, 16).

A mudança de procedimento (de metafísico para experimental) é o ponto central da nova prática filosófica de Nietzsche, porque o autor se dá conta de que a brevidade da vida não é compatível com a exigência da verdade a todo custo, como algo indispensável para a salvação da alma imortal. Essa é a "conquista mais útil" do experimentalismo e é o que faz a humanidade abandonar as velhas crenças metafísicas: "No que diz respeito ao conhecimento, a conquista mais útil talvez seja esta: a de que foi abandonada a crença numa alma imortal. Agora a humanidade pode esperar, agora ela já não tem necessidade de precipitar-se e engolir ideias somente meio provadas, como tinha de fazer antes" (A, 501). Agora, sem

essa noção, o indivíduo pode experimentar a si mesmo em sua inocência, como brincadeira e jogo: “Podemos experimentar conosco mesmos! Sim, a humanidade pode fazer isso! Os maiores sacrifícios ao conhecimento ainda não foram feitos” (A 501). Assim, o experimentalismo da ciência leva Nietzsche nesse momento à afirmação do âmbito fisiopsicológico, descredibilizando qualquer resquício metafísico.

A vida como critério

O tema da vida é um dos mais centrais da filosofia de Nietzsche, filósofo cujo nome é mencionado como fundador e um dos mais proeminentes expoentes daquilo que se chama “filosofia da vida” (GERHARDT, 2013, p. 35), principalmente levando-se em conta sua relação com o tema da “vontade de vida” de Schopenhauer e seu interesse pela filosofia kantiana – embora deva-se acrescentar que tal perspectiva é aceitável apenas de forma bastante restrita e sob pontos de vista bem delimitados. Por isso mesmo, trata-se de um dos mais difíceis de serem analisados, pois como ocorre com os demais conceitos utilizados pelo filósofo alemão, a ele não é dedicado nenhum trabalho específico e sua caracterização exige uma leitura horizontal capaz de identificar tanto as nuances teóricas internas quanto as variações e influências exteriores, advindas da leitura de autores diversos como Schopenhauer, Darwin, Lange[2], Lamarck etc. Se já em *O nascimento da Tragédia*, o tema parece evidenciar o eterno conflito antagônico entre vida e razão (representado

---

[2] Embora haja inúmeras referências diretas de Nietzsche a “Darwin”, o “darwinismo”, ou aos conceitos de “seleção natural” e “teoria da evolução”, não há consenso em relação ao fato de que o filósofo tenha, de fato, lido os trabalhos de Darwin. É certo, ao que parece, que ele conhecia *Geschichte des Materialismus*, de Friedrich Albert Lange (ANDLER, 1954, p. 464, T. I) e tinha em sua biblioteca tanto o livro *A variação das plantas e dos animais domésticos* de Darwin, quanto *Descendenzlehe und Darwinismus*, de Oscar Schmidt e *Entstehung und Begriff der Naturhistorischen Art*, de Carl Naegeli. Sendo assim, o mais provável que é o contato com Darwin tenha ocorrido por meio de leituras indiretas. Nietzsche também teve contato com alguns biólogos, entre os quais estão Carl Ludwig Rütimeyer (biólogo lamarckista), Ernst Haeckel (um dos primeiros darwinistas alemães) e Wilhelm Roux, W. Rolph, além do físico Karl Friedrich Zoellner (ANDLER, 1954, 456-475, T. I). No geral a posição de Nietzsche a respeito do darwinismo é crítica e complexa. Conforme propõe Wilson Frezatti (2001, p. 22) no seu *Nietzsche contra Darwin*, “o teor geral das análises nietzschianas sobre as ideias de Darwin pode ser vislumbrado pelo título dado a quatro aforismos – *Anti-Darwin* [CI, *Incursões de um extemporâneo, 14*; KSA XIII 14[123] e XIII 14[133], da primavera de 1888] e *Contra o darwinismo* [KSA XII 7[25] do final de 1886/primavera de 1887]”.

pela oposição entre Apolo e Dionísio, cujo efeito será a manutenção da tensão como algo necessário), no livro segundo de *A Gaia Ciência*, ao criticar as visões que entendem [1] o mundo como um ser vivo, [2] o ser vivo como algo "essencial, universal e eterno" e [3] o universo como uma "máquina", Nietzsche acentua que a "formação do orgânico" é um evento acidental, raro e tardio, considerado por ele como "a exceção entre as exceções" (GC, 109). Para ele, ver mais do que isso não seria mais do que um "antropomorfismo estético": "o caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos" (GC, 109). A vida, em si mesma, não é feia nem bela, nem boa nem má, nem dela se pode dizer que é insensível, ou que lhe falte razão. Qualquer uma dessas coisas seria meramente uma projeção de características morais e estéticas humanas sobre a natureza: "guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades" e tudo o que existe segue sem propósito (e, consequentemente, sem poder ser compreendido como acaso). É por isso que seria necessário, em decorrência disso, reconhecer também que a morte não é o contrário do vivo: "Guardemo-nos de dizer que a morte se opõe à vida. O que está vivo é apenas uma variedade daquilo que está morto, e uma variedade bastante rara" (GC, 109). Para Nietzsche, essas afirmações não seriam apenas "sombras de Deus" representadas nas formas de divinização da natureza, seja porque nela enxerga-se finalidades, seja porque a ela são atribuídas características morais. A estratégia, assim, do próprio autor, seria re-*naturalizar a natureza* e, a partir daí, *naturalizar a vida* e "*naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza", ou seja, segundo elementos não submetidos ao antropomorfismo vigente. Tratar-se-ia, afinal, de pensar a vida "*a partir de dentro*" não apenas como isso se confronta com nossa *existência fixa*, mas também como isso ocorre em nossa experiência pessoal (ou subjetiva), para usar as palavras de Volker Gerhardt (2013, p. 44). Para

Nietzsche, negar o que há de “nocivo” e de errado na vida, seria fazer secar a sua fonte principal.

A constatação da ausência de uma ordem moral na natureza é expressão do seu lado caótico e, portanto, desprovido de qualquer perspectiva de orientação. É precisamente isso que explica, por exemplo, o retorno de Nietzsche à fisiologia, como a perspectiva de valorização do corpo, dos instintos e das pulsões: tais elementos seriam reflexo desse lado “desordenado” (pré-racionalizável) constitutivo do ser animal como parte da natureza. Como consequência, Nietzsche insiste a respeito do caráter antimoral (que na verdade é pré-moral) da vida. Um dos mais conhecidos é o aforismo 259 de *Além de bem e mal*, no qual ele acentua a necessidade de desvencilhar os indivíduos da “fraqueza sentimental” que vê a vida pela ótica da moralidade, representada pelos ideais do “bom costume”, quando na verdade “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração”, todas palavras carregadas de uma “intenção difamadora”, reprovável no âmbito da moral tradicional de tipo judaico-socrático-cristã.

Ora, incorporados, os erros originais estavam associados às atividades fisiológicas: “todas as suas funções mais elevadas, as percepções dos sentidos e todo tipo de sensação trabalhavam com aqueles erros fundamentais, há muito incorporados” (GC, 110). Esse passou a ser o critério de avaliação da “força do conhecimento”, ou seja, a sua capacidade de incorporação: tal “força” não está “no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida” (GC, 110). Esse é o critério, portanto, do conhecimento: Nietzsche deixa claro que sua relevância está na condição de favorecimento da vida e no reconhecimento de que, em muitos casos, a verdade distancia o homem do conhecimento na medida em que o aproxima de aspectos fixos que não representam a vida. Tal posição está relacionada a um modo de compreensão da razão como “inteiramente livre, de si mesma originada”, quando, na verdade, ela está relacionada à vida, à sua integridade. Em

referência aos eleatas (como Parmênides, seu discípulo Zenão), Nietzsche mostra como a utilidade em relação à vida orientou a visão daqueles pensadores em relação ao conhecimento, dando origem a uma "luta intelectual" que levou a uma afinidade entre vida e verdade: "o conhecimento se tornou então parte da vida mesmo e, enquanto vida, um poder em contínuo crescimento" (GC, 110).

Nietzsche apresenta essa luta entre a verdade e os erros como uma disputa cujo último elemento é o crescimento do poder – o elemento que caracteriza a vida. Como crescimento e luta, o poder é exercido na disputa de oposições entre verdade e erro. Isso significa que não é apenas a verdade que encontra a sua raiz de utilidade, mas também o próprio erro. Não importa mais uma coisa ou outra, o que importa é a condição de crescimento do poder vital que a experiência possibilita. Eis o experimento: "Nós, os sequiosos de razão, queremos examinar nossas vivências do modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora e dia a dia! Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias" (GC, 319). Fazer do corpo e das vivências mais próprias um campo de observação psicológica é testar e experimentar o critério da incorporação da verdade naquilo que é próprio de cada indivíduo. Só assim a verdade tornar-se-á conhecimento: na medida em que o lugar do conhecimento se torne a própria vida e que, a partir dela, experimentando e conhecendo profundamente o que é próprio de si mesmo, os indivíduos possam fortalecer as suas forças vitais.

Uma verdade incorporada, nesses termos, seria uma verdade assumida dieteticamente, a fim de evitar as "gorduras metafísicas" com o exercício da suspeita, da desconfiança, da distância crítica, do escrutínio e do exame cuja referência é a pergunta sobre a sua utilidade para a vida. É a economia geral da vida, portanto, que direciona uma tal utilidade, em benefício da agregação de noções até então estranhas à tradição cultural, seja o próprio corpo e a ideia de uma dieta do pensamento, seja a perspectiva da inocência do devir, cuja contribuição é a anulação da culpa, motor central da moral vigente.

O que se deduz dessas premissas é que o conhecimento está associado ao questionamento e à estranheza, cabendo ao verdadeiro pensador agir nesse meio, distinguindo-se da gregariedade, que quer o conhecimento para tornar tudo útil, fácil, acessível, familiar:

> e perguntei: o que entende mesmo o povo por "conhecimento"? o que quer ele, quando quer "conhecimento"? Não mais do que isso: algo estranho deve ser remetido a algo conhecido [...] Não seria o instinto do medo que nos faz conhecer? E o júbilo dos que conhecem não seria precisamente o júbilo do sentimento de segurança reconquistado? (GC, 355)

Ao espírito livre, contudo, não importa esse tipo de conhecimento, mas precisamente o contrário: ele busca o poder, não o que é verdadeiro, justo, etc. Viver por experimento, como faz o espírito livre, é viver arriscando-se em busca do que pode favorecer à vida. Nesse sentido, conhecer não é acessar uma verdade última sobre esse ou aquele existente, mas ter a chance de exercitar a sua capacidade de superar-se. Por isso, para Nietzsche, "verossimilhança, mas não verdade; aparência de liberdade, mas não liberdade – é por causa desses dois frutos que a árvore do conhecimento não pode ser confundida com a árvore da vida" (AS, 1), ou seja, o que impede o crescimento da vida são crenças falsas e superstições.

Qual verdade deve ser incorporada?

Devemos perguntar, por fim, qual é o tipo de "verdade" que deve ser incorporada, segundo Nietzsche. Tendo em vista o que dissemos anteriormente, fica evidente que não se trata mais de uma verdade do tipo que associa à fidelidade entre o pensamento e a coisa, nem sequer à versão tradicional de conformidade, correspondência ou adequação, de tipo metafísico, que inclui as pretensas verdades lógicas, matemáticas, hermenêuticas ou semânticas. Nietzsche dirige sua crítica à "torrente inflamada da fé em verdades finais e definitivas" (HH, 244) cujo único resultado tem sido o arrefecimento das forças vitais, dando início ao tempo

da "semi-inteligência" e da "semi-cultura", embasada numa atitude de tirania dos seus arautos na perspectiva da manipulação das massas. Os tiranos são os que impõem as suas verdades na forma de convicções, enfraquecendo o jogo de forças que, na base das emissões de sentido e valor, contribuem para o crescimento das forças. E, sempre é bom lembrar, "convicções são inimigos da verdade mais perigosos que as mentiras" (HH, 483). A convicção, aliás, é "a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta" e, como tal, "esta crença pressupõe que existam verdades absolutas; e, igualmente, que tenham sido achados os métodos perfeitos para alcança-las; por fim, que todo aquele que tem convicções se utilize desses métodos perfeitos" (HH, 630). Ora, para Nietzsche, esse é o erro da razão a ser denunciado: a crença na verdade, a crença no método perfeito, a crença na possibilidade de alcançá-la. Essa seria uma verdade desencarnada, porque fixada de uma vez por todas e distante da vida. Para Nietzsche, é preciso livrar a verdade dos "deuses": "a fé na verdade começa com a dúvida em relação a todas as 'verdades' até então acreditadas" (OS, 20). Essa é a atitude propriamente metafísica e não a do "pensamento científico", embora o filósofo reconheça que as convicções são erros que serviram de energia, mas uma energia desperdiçada, já que, no fundo, "nenhum homem se sacrificou jamais pela verdade" (HH, 630), mas apenas pela sua própria crença. É a "fé nas opiniões" que se tornou motivo de grande violência, ou seja, o fato de que a verdade tenha se tornado uma convicção a ser defendida. No fundo, esse tipo de crença na verdade absoluta acabou por impedir o próprio conhecimento, aprisionando o homem em suas próprias opiniões e fechando as novas perspectivas que nascem sempre da vida. Ao invés disso, o resultado foi uma espécie de "*mal estar* com todas as posições céticas e relativistas ante alguma questão do conhecimento" (HH, 631).

A ciência seria *gaia* (alegre, jovial, galhofeira) precisamente quando rompe com a "seriedade da verdade" (GC, 88), que tem orientado a busca do ser humano pelo conhecimento. Ao contrário, ele seria leviano consigo mesmo e acreditaria na própria opinião como aquele que tenta se safar da

superficialidade de seu conhecimento. Olhar para a verdade com essa alegria é o que capacita o ser humano a romper com as convicções e deixar com que a verdade se incorpore: o que era erro uma vez se torna verdade agora para depois, quiçá, voltar a ser um erro; e isso ocorre, segundo Nietzsche, não porque houve mais ou menos razão, mas porque o indivíduo "era outro" (GC, 307): "nós negamos e temos de negar, pois algo em nós está *querendo* viver e se afirmar" e é precisamente em nome deste "viver" que trocamos de ideias e evitamos a convicção.

Na perspectiva de *Humano, demasiado humano*, assim, é o "espírito científico" que deve amadurecer e promover uma nova abertura para o que Nietzsche chama de "virtude da *cautelosa abstenção*" ou de "sábio comedimento", típico do espírito livre, considerado como aquele que é capaz de várias de opiniões porque se libertou da crença nas convicções: "quem não passou por diversas convicções, mas ficou preso a uma fé em cuja rede se emaranhou primeiro, é em todas as circunstâncias, justamente por causa dessa imutabilidade, um representante de culturas *atrasadas*" (HH, 632), precisamente porque é incapaz de "compreender que têm de existir outras opiniões". Um homem desse tipo só tem uma utilidade (e é precisamente nisso que reside a sua fonte de energia): ele "incita fortemente à oposição" e, com isso, eleva a cultura que é obrigada a lutar contra ele. Nesse sentido, Nietzsche mantém a perspectiva segundo a qual é a luta e a oposição de opiniões e ideias que favorecem o crescimento da força vital, na medida em que são orientados pela liberdade do espírito, que está amparado no uso de "rigorosos métodos de investigação" que "propagaram desconfiança e cautela" porque estavam justificados pela "busca da verdade, que nunca se cansa de reaprender e reexaminar" (HH, 633). Essa é a característica da ciência, portanto, capaz de evitar o "triunfo da superstição e do contrassenso" (HH, 635).

A atitude contrária é a daquele que se mantém a serviço unicamente de uma única perspectiva, considerada como "a" perspectiva que merece toda a fidelidade: "Quem tem muito o que fazer mantém quase inalterados seus pontos de vista e opiniões gerais. Igualmente aquele que trabalha a

serviço de uma ideia: nunca mais examina a ideia mesma, já não tem tempo para isso; e vai de encontro ao seu interesse considerá-la sequer discutível" (HH, 511). A contrário, quem desconfia de si mesmo e de suas ideias é capaz de mudar de opinião e atualizar, por assim dizer, o que é de seu interesse, ou seja, de interesse de sua vida e reincorporar tais ideias a suas práticas cotidianas: "quem pensa mais profundamente sabe que está sempre errado, não importa como proceda e julgue" (HH, 518). Talvez seja por isso que, segundo a avaliação de Nietzsche, a busca cega pela verdade teve um resultado tão maléfico para a humanidade ao longo dos tempos: desencarnada, ela não favoreceu a vida; afinal, "não há harmonia preestabelecida entre o progresso da verdade e o bem da humanidade" (HH, 517).

Nietzsche afirma, assim, que "é das paixões que brotam as opiniões" (HH, 637) e é a "inércia do espírito que as faz enrijecerem na forma de *convicções*", enquanto a atitude do espírito livre é a busca pela mudança, a fim de fazer com que a verdade seja incorporada na sua vida: "quem sente o seu espírito *livre* e infatigavelmente vivo pode evitar esse enrijecimento mediante uma contínua mudança" (HH, 637). Não é por acaso que Nietzsche encerra *Humano, demasiado humano*, com um dos aforismos mais significantes a respeito do espírito livre, *O andarilho*: "quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra. (...) Mas ele observará e terá os olhos abertos para tudo quanto realmente sucede no mundo; por isso não pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular" (HH, 638). A descrição é muito clara: abrir os olhos para as coisas do mundo depende de uma liberdade em relação às opiniões, para que elas não enrijeçam na forma das convicções. O espírito livre se aproxima, afinal, do homem científico: aquele que está interessado "no mundo" e nele busca a verdade como fruto maduro da razão, que não está mais presa aos ferros da crença na verdade absoluta.

Essa perspectiva de experimentação consigo é tema frequente, como se sabe, dos prefácios de 1886, nos quais tal situação é descrita por meio

do conceito de "grande saúde" e, consequentemente, da doença como oportunidade para o experimento consigo mesmo. No prólogo à *Gaia ciência*, por exemplo, Nietzsche escreve: "que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à *pressão* da doença? Eis a questão que interessa aos psicólogos: e aqui o experimento é possível." (GC, *Prólogo*, 2). Para o filósofo alemão, as ideias e os pensamentos são produtos do corpo, da experiência que cada pensador teve consigo mesmo. É preciso perguntar, portanto, "se não foi a doença que inspirou o filósofo" e, mais, como ele reagiu e se aproveitou dessa oportunidade: para benefício da força ou seu arrefecimento. Para Nietzsche é "o inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assunta – e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo" (GC, *Prólogo*, 2). Eis precisamente o que significa "incorporar a verdade": reconhecer que ela é um produto de um corpo, a manifestação de um modo de vida e de uma maneira de confronto com o próprio corpo, uma forma de experimentação que inclui a capacidade de vencer a doença, no sentido do que o filósofo entende como grande saúde, um conceito que está ligado à capacidade de mudança, de adaptação às novas condições, de perder a saúde e reconquistá-la novamente. Como não é mais permitido "distinguir entre corpo e alma, como faz o povo" (GC, *Prólogo*, 3), agora é necessário que o filósofo percorra muitas saúdes, sempre de novo, assim como percorrer muitas filosofias, muitas ideias e opiniões. Ele não pode esquecer que, por trás delas estão as "necessidades fisiológicas", que as originam, por meio das experiências vitais; pensamentos, afinal, são "sintomas de determinados corpos" (GC, *Prólogo*, 3).

Considerações finais

A verdade incorporada, assim, é aquela que assume a vida como fonte de conhecimento. Poucas passagens da obra de Nietzsche são tão

esclarecedoras a esse respeito quanto o aforismo 324 de *A gaia ciência*, intitulado *In media vita*: para o filósofo, a força viral advém de um pensamento que ele intitula de "grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer" e o próprio conhecimento, um "mundo de perigos e vitórias". Enfim, "*a vida como meio de conhecimento* – com este princípio no coração pode-se não mais viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente*!" Ou seja, a verdade incorporada é aquela que assume a grandiosidade da experiência vital como princípio orientador e essa é uma conquista da maturidade (adquirida "no meio da vida"). Só essa atitude pode liberar o homem (mesmo o homem científico – já que "nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica*", GC, 344) daquela "vontade de verdade", da "verdade a todo custo" que permanece como uma marca moral da busca pelo conhecimento no Ocidente. E porque o espírito livre é aquele que perdeu o medo (Nietzsche acredita que o *instinto do medo* é o fundamento da necessidade de conhecer – GC, 355), então ele se torna também aquele que está mais preparado para os riscos implícitos na atividade do conhecimento, ele é quem se tornou mais capacitado para incorporar a verdade na vida, porque se desprendeu da necessidade de segurança e conforto próprias daqueles que querem tornar tudo familiar por meio do conhecimento.

O mundo, afinal, é infinito (GC, 374), ou seja, encerra "*infinitas interpretações*" e é preciso coragem e desprendimento, liberdade e heroísmo para assumir tal posição. No meandro dessas novas aberturas de sentido, sempre de novo os espíritos livres são aqueles que, "*sem-pátria*", alegram-se não em conservar, mas "amam o perigo, a guerra, a aventura, que não se deixam acomodar, capturar, conciliar e castrar" (GC, 377). É por isso que, se levarmos em conta que o espírito livre é uma espécie de precursor do *Übermensch*, no sentido de que ele encarnaria a perspectiva da grande liberdade que assumirá sua condição de legislação própria nas obras de maturidade, não seria estranho considerarmos, como o faz Ansell-Pearson (2009, p. 231), para quem "quando Nietzsche se

questiona sobre a incorporação da verdade, ele está em essência se perguntando antes pela possibilidade de que nos tornemos além-do-homem (compreendido como condição de maturidade)".

Referências

ANSELL-PEARSON, Keith. The incorporation of truth: towards the overhuman. *In*: ANSELL-PEARSON, Keith (ed.). *Companion to Nietzsche*. Malden, MA; Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 230-249.

FREZZATTI JÚNIOR, Wilson Antonio. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso editorial/Editora Unijuí, 2001.

GERHARDT, Volker.The concept of life in kant and Nietzsche. *New Nietzsche Studies*, Vol. 9, Nos. 1 and 2 (Fall 2013 / Fall 2014), pp. 35–45.

HAAR, Michel. Vida e totalidade natural. *Cadernos Nietzsche* 5, p. 13-37, 1998.

MITCHESON, Katrina. The experiment of incorporating unbounded truth. *In*: BAMFORD, Rebecca (ed.). *Nietzsche's free spirit philosophy*. London/New York: Rowman & Littlefield, 2015, p. 139-156.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Colli und Montinari. Berlin/ München: Walter de Gruyter/DTV, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano II*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

Capítulo 5

Protágoras y la ontología de la verdad [1]

Marisa Divenosa [2]

En un artículo publicado por la revista *Philosophy and Rhetoric* en 1996,[3] Carol Poster establece líneas de herencia intelectual en la antigua Grecia, que tienen su nacimiento en los pensadores llamados presocráticos. El artículo lleva por título "Being and Becoming: Rhetorical Ontology and Early Greek Thought", con lo cual anuncia desde temprano la existencia de dos vías por las cuales el pensamiento heleno se desarrolló. Dicho en términos un tanto simplistas, el trabajo se propone demostrar que la ontología y la retórica no son asuntos separables, y que es imprescindible esclarecer que hubo desde antiguo una línea de pensadores del devenir - Heráclito, Protágoras, Crátilo - , en contraposición con otra que representan los pensadores del ser - Parménides, Zenón, Gorgias - . La autora se detiene en el problema que implica concebir la realidad de modo relativo, impermanente, fluyente y lábil, tal como la piensa el primer grupo, respecto del discurso, que establece, a través de la predicación misma, cosas estables. De este modo, focaliza "los cambios empíricos que resultan ser problemas no físicos de predicación e identidad".[4] En opinión de Poster, Heráclito, Protágoras y Crátilo concibieron el discurso como un

---

[1] En el marco del presente libro, preocupado por los entrecruzamientos que se han dado en la Antigüedad y en la Modernidad respecto de las formas de concebir la razón y la verdad, proponemos una reconsideración de la manera en que uno de los sofistas de referencia, Protágoras de Abdera, pudo haberlas concebido.

[2] Profesora de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Universidad Nacional de Lanús (UNLa).

[3] C. Poster, "Being and Becoming: Rhetorical Ontology in Early Greek Thought", en *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 29. No. 1.1996; p. 1-14.

[4] C. Poster, *Op. cit.*; p. 4.

cúmulo de construcciones de permanencia relativa, en el marco de un mundo de naturaleza transitoria y cambiante. De este modo, la autora se propone mostrar que el *lógos* es precisamente un tercer elemento, mediador y constructor, que hace posible la vida en el devenir. La predicación verdadera parece necesitar una unidad ontológica en verdad inexistente. Visto desde otro punto, existe un desfasaje infranqueable y problemático entre el discurso fija lo que en realidad deviene.

En lo que sigue es nuestro interés retomar y ampliar esta perspectiva de los "pensadores del devenir", centrándonos especialmente en Protágoras y en la posible herencia que recibió de Heráclito, a la vez que establecer el criterio de verdad y el concepto de *lógos* que, dentro de esta concepción ontológica, habría concebido el sofista. Estructuraremos el desarrollo en cuatro puntos, dentro de los cuales abordaremos el concepto de *lógos* de Heráclito, la herencia que de éste habría recibido Protágoras, el problema de la contradicción en este último y los posibles aportes que habría realizado a la reflexión sobre la verdad.

Implicaciones tempranas del *lógos*

Nuestro punto de partida será recordar la riqueza que tiene el concepto de *lógos* en el pensamiento de Heráclito.[5] Sin dudas se trata de mucho más que de un discurso elaborado por el hombre, arbitrario y contingente. Revela la estructura última de la realidad y, al mismo tiempo, de su reflejo en un discurso. Poster insiste en la concepción de *lógos*, incluso en el pensamiento de Heráclito, como una instancia constante y permanente, que contradice el devenir y la multiplicidad.[6] Incluso si son

---

[5] Recordamos también al lector que *lógos* surge originariamente del verbo *légein*, que tiene como acepción primera 'recoger', 'recolectar'; luego, de manera derivada, significa 'contar' (numéricamente) lo que se ha recolectado; de ahí podemos comprender que devenga en 'contar' como 'narrar'. Los derivados relativos a razonar, argumentar, fundamentar no estarán ya lejos de esta acepción, directamente presentes, desde el punto de vista etimológico, con *lógos*. Para profundizar esta línea, cf. J.P. Chantraine, Dictionnaire *Ethymologique de la langue Grecque*, Paris, Klincksieck, 1977 y C. Eggers Lan, Sobre el problema del comienzo histórico de la filosofía en Grecia", *Anales de Filología Clásica* Ï (1966-1967), Buenos Aires.

[6] POSTER, *Op. cit.*; p. 5-6.

múltiples los rasgos del *lógos* heraclíteo que podemos considerar problemáticos, para el presocrático no hay lugar para sostener la existencia de un discurso que sólo contemple una dimensión lingüística. Las lecturas de C. Eggers Lan, de M. Marcovich y de E. Hülzs[7] nos explican bien que el pensador tuvo en primer lugar un interés ontológico. Marcovich explica:

> El método por el que se puede acceder al Lógos es mostrado por Heráclito: si se analiza con adecuación cada cosa en sus (dos) partes constitutivas, el resultado será una cierta unidad entre ellas (cf. los términos *harmoníe*, *syllápsis*, *hèn kaì tautó*), gracias al Lógos universal.[8]

El crítico muestra que se trata de una Verdad objetiva, de la existencia real, de una Ley que rige el universo completo. Los hombres están expuestos a él, lo escuchan, aunque a veces son incapaces de escucharlo con el entendimiento. Pero Marcovich insiste en la riqueza semántica de *lógos*. En su opinión, mientras que en el fragmento 1 significa 'aserción', 'declaración', con la implicación de una enseñanza oral,[9] junto a esta significación está la de Verdad objetiva, en tanto que fundamento último de la realidad.[10] Heráclito no cuenta aún con elementos teóricos que le permitan diferenciar un sentido lingüístico de uno ontológico, ni uno lógico de uno ético.[11] *Lógos* es por ende, tanto la realidad como el discurso sobre ella, tanto el orden subyacente como la palabra que se escucha. Cuando Heráclito habla de *lógos*,[12] designa un as de significados que pueden diferenciarse sólo con fines analíticos, y proyectando nuestras categorías especulativas cargadas de conceptualizaciones modernas.

---

[7] C. Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1981. Marcovich, M., *Heraclitus. Greek Text with a short Commentary*, Mérida, Editio Maior 1967. E. Hülsz Piccone, *Logos. Heráclito y los orígenes de la filosofía*, México, UNAM, 2001; pp. 97-118 y 136-165.

[8] MARCOVICH, *Op. cit*; p. 1.

[9] MARCOVICH, *Op. cit*.; p. 8. Lo mismo encuentra en el fragmento 108 y probablemente en el 87.

[10] En 22B50 y 22B2, por ejemplo.

[11] MARCOVICH, *Op. cit*.; p. 87. Allí, el crítico propone cuatro tipos principales de ámbitos en los que el *lógos* actúa conjuntamente: lógico, ontológico, epistemológico y ético.

[12] No nos parece pertinente, de todos modos, hablar de una 'doctrina' del *lógos*, ya que no hay en el corpus del filósofo una reflexión unitaria ni sistemática sobre el mismo.

El *lógos* es lo verdaderamente existente, y en esta existencia habría una doble dimensión afectada. En términos de G. Kirk,[13] el *lógos* establece una conexión horizontal entre todas las cosas particulares, en la medida en que comparten, en su base, una estructura ontológica, pero también una conexión vertical en la cual cada cosa particular establece una relación de dependencia con ese *lógos*. Esta es la conexión que los hombres vemos materializarse en los pares de opuestos. Aparece aquí el elemento que Poster rescataba como problemático en la filosofía de Heráclito, porque a su entender el universo es plural - una multiplicidad que se reduce a opuestos - y el discurso es uno.

En el fragmento 51[14] podemos encontrar nuevos indicios de que para Heráclito no existe la posibilidad de separar el ámbito lingüístico del ontológico. Allí leemos la expresión *diapherómenon symphéretai*, que condensa la estructura del universo. El modo en que el doble movimiento convergente - divergente se materializa es mencionado con la expresión *palíntonos harmoníe.*[15] La diferencia, el disenso, la separación de la calidad ontológica de las cosas es lo que produce la nueva reunión de las cosas separadas. Los formantes de base de los verbos utilizados, *symphéro* y *diaphero*, son el único y mismo verbo *phéro*, que significa 'portar', 'soportar', 'conducir'. La forma medio - pasivo en que se encuentran en el fragmento tiene el matiz 'llevar para sí', 'portar sobre sí', 'ir en un sentido', 'lanzarse'. Todas estas acepciones connotan entonces un tipo de movimiento que es el que impregna todo el movimiento del universo. Además de este significado, los verbos están compuestos por preposiciones. En el primer caso, *diá*, 'a través de', 'a lo largo de', en el compuesto *diaphéro* imprime el significado de 'pasar de un lado a otro', 'transportar de un lado a otro', y cuando se trata de la forma pasiva, significa 'discordar', 'disputar', pelear'. En el segundo caso, con la preposición *syn*, 'con', 'en favor de', 'de acuerdo con', *symphéro* significa

[13] KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, 2008, p. 238-239.

[14] 22B51: Hipól. IX, 9.2: "No entienden cómo lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como la del arco y la lira".

[15] KIRK, *Op. cit.*; p. 207.

'llevar junto', 'reunir', 'recolectar', 'coincidir' y, especialmente en su forma pasiva, 'reconciliar', 'acordar', 'reencontrarse'. En el fragmento la imagen es clara: el movimiento divergente separa, desliga la unidad y produce la pluralidad. Pero este movimiento está acompañado por otro que lo compensa en su sentido opuesto, equilibrando y completando el ciclo de la unidad. En el viaje de ida y vuelta, la realidad y el discurso se desarrollan al mismo tiempo, reflejando también un movimiento gnoseológico que comprende la inteligencia humana. Crea así una armonía en todos los ámbitos que están ordenados, a partir de la participación en una tensión constitutiva básica de la realidad.[16]

Protágoras hereda a Heráclito

En el fragmento 6a Protágoras dice que "dos argumentos (*dúo lógous*) opuestos (*antikeiménous*) el uno al otro existen sobre toda cuestión (*perì pantòs prágmatos*)". El sustantivo *prâgma* es el mismo que Sexto Empírico utiliza al explicar en qué sentido debe entenderse *khrémata* del fragmento 1. Recordemos que allí, en la declaración de que el hombre es medida de *pánta khramata*, es decir de todo aquello que queda integrado a su vida, porque conlleva cierta utilidad para él.[17] Todo asunto propio del hombre, o mejor, todo lo que el hombre hace suyo y pasa a constituir su realidad es aquello mentado por los *khrémata* mencionados por Protágoras. En efecto, las marcas etimológicas que impregnan este término, comunes a verbos como *kráomai* ('utilizar', 'servirse de algo') nos

[16] Adicionalmente, fragmentos como el 22B29: "Los mejores escogen una cosa en lugar de todas; gloria perpetua en lugar de cosas mortales; pero la mayoría es saciada como el ganado", o el 22B33: "22B 33: Es ley, también, obedecer la voluntad de lo Uno", y los relativos a la comprensión despierta de la realidad (22B80: Hay que saber que la guerra es común, y que la justicia es lucha, y que todo sucede por lucha y necesidad; 22B102: Para el dios todas las cosas son bellas, buenas y justas; los hombres, en cambio, consideran a unas injustas, a otras justas; 22B1 (...), pero al resto de los hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, de la misma manera que les pasa inadvertido cuanto hacen mientras duermen), nos muestran que el *lógos* no implica sólo una dimensión ontológica o epistémica, sino también una ética. Esta lectura es la que prioriza W. Jaeger, por ejemplo. Para el crítico, si Heráclito alza su vos respecto de los dormidos, es a título de instarlos a cambiar su actitud en el mundo; el planteo tiene entonces intenciones básicamente ético-políticas. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos*, México, FCE, 1947; p. 115-ss.

[17] Un desarrollo de nuestra interpretación de 80B1 puede verse en Protágoras de Abdera: sentido y fuerza de la ley», en S. Maceri (comp.) *Sobre el espíritu platónico de las leyes*, Buenos Aires, Editorial Dunken, 2006.

llevan a inferir que para el sofista se trata de todo aquello integrado a la realidad del hombre porque tiene cierta función y *mientras* la tenga.[18]

El concepto sobre el que nos interesa orientar la atención es, sin embargo, en *antikeímenos* que leemos en 80B6a, porque es éste el que está en directa relación con *lógos*. Se trata de un participio concordado en caso y número con *prágmata*, respecto del que se encuentra en posición predicativa. El término está constituido sobre el verbo *keítai*, 'yacer', 'permanecer', cuyos compuestos designan existencia; ejemplos tales como *hypokeímenon* nos instalan en el ámbito ontológico, porque refieren al sustrato de lo que es. Al establecer una relación entre lo que se considera *ontológicamente* opuesto y lo que se *dice* de modo contradictorio, Protágoras transita entre los ámbitos lingüístico y ontológico. Al analizar el fragmento 6a, E. Schiappa[19] propone que allí se encuentra una extensión de la tesis heraclítea de la unidad de los contrarios.[20] El crítico entiende que este texto, en conjunción con el fragmento 1 de Protágoras, constituye una respuesta al eleatismo, respecto de la habilidad humana de comprender correctamente lo que es, y hablar sobre ello. Para comprender mejor esta idea, retoma la concepción, muy frecuente entre los pensadores presocráticos, de los elementos opuestos. Schiappa rescata que los primeros pensadores conciben los elementos en términos de oposición, y que uno de los opuestos se consideraba mejor que el otro. Pero en tiempos de Protágoras la reflexión sobre los opuestos habría logrado una profundidad conceptual mayor. Esta idea puede verificarse en el hecho de que aparecen descripciones a partir de adjetivos, y en lugar de fuego y agua se habla - por ejemplo - de lo caliente y lo frío.[21] Por otro lado, en épocas de Protágoras los adjetivos neutros son acompañados por artículos - 'lo

---

[18] Sobre la naturaleza pragmática y utilitarista de la filosofía de Protágoras cf. K. Oehler, "Protagoras from the perspective of Modern pragmatism", en *Transactions of the Charles S. Pierce Society*, Vol. XXXVIII (2002), N° 1-2; p. 207-214.

[19] SCHIAPPA, 2003, p. 89-102.

[20] SCHIAPPA, *Op. cit.*; p. 98.

[21] SCHIAPPA, *Op. cit.*; p. 95.

frío', 'lo caliente' - , evidenciando así una mayor manipulación teórica de las cualidades que en épocas precedentes.

La conexión sobre este punto entre Heráclito y Protágoras podemos verla en pasajes como el que Aristóteles nos propone en *Metafísica* 1012a25-ss:

> Parece, por otra parte, que la doctrina de Heráclito, al afirmar que todas cosas son y no son, hace que todas sean verdaderas, mientras que la de Anaxágoras, al afirmar que hay un término medio entre los contradictorios, hace que todas las cosas sean falsas. En efecto, cuando están mezcladas, la mezcla no es ni buena ni no-buena y, por tanto, nada verdadero puede decirse.

En este contexto, alistando a todo aquel que considera que "todas las cosas son verdaderas y todas las cosas son falsas",[22] entre quienes siguieron a Heráclito, a partir del fragmento que interpretamos Protágoras sería sin duda uno de ellos. En oposición a lo que Platón explica en el *Teeteto*,[23] donde se caracteriza la realidad como carente de toda cualidad, el sofista estaría pensando que en ella aparecen ambas cualidades opuestas: el viento - por ejemplo - *es* frío *y* caliente, de modo que la percepción, en lugar de ser la construcción de la cualidad, es la selección de *una de las dos cualidades* ya presentes en el objeto. En términos de Schiappa, para Protágoras cada par de opuestos es co-instanciado por cada objeto, y está precisamente ahí la unidad de los contrarios heraclítea.[24] Cuando el abderita habla de dos *lógoi* verdaderos, está remitiendo precisamente a aquellos dos discursos que instancian las cosas que existen. Es por esto que el crítico ve en el fragmento protagórico un mismo punto de vista que el presente en el pensamiento de Heráclito, aunque con una elaboración conceptual más profunda. El sofista logró establecer una determinada relación entre cosa y atributos predicados de esas cosas, a partir de la concepción ontológica que incluye en tales cosas pares de

---

[22] ARISTÓTELES, *Met*. 1012a37.

[23] PLATÓN, *Teet*. 156a-157c.

[24] SCHIAPPA, *Op. cit*.; p. 93, 96.

cualidades opuestas. Cuando Platón y Aristóteles consideran las cualidades en sí mismas, en abstracción de las cosas en las que se dan, y aparece el término *poiótes* para designarlas,[25] estamos ya frente a un paso trascendente en la teorización. La expresión mítico-poética ha dado lugar a una formulación más abstracta. En este proceso, Schiappa señala a Protágoras como el pensador que ha dado el paso para comenzar a ver al lenguaje mismo como un objeto de estudio. El contenido de los testimonios 27, 28 y 29[26] acerca de la naturaleza del género de los nombres, de los tiempos de verbo y las observaciones sobre la épica homérica apoyan esta idea, porque exploran por primera vez regiones nuevas sobre cuestiones lingüísticas.

Recordemos, por otro lado, que en el testimonio 1 Diógenes Laercio menciona el interés de Protágoras en el *kairós*. El exegeta dice allí que el sofista fue el primero en dar importancia a la oportunidad. Este término, que con el tiempo devendría fundamental para los oradores,[27] no aparece entre los fragmentos del sofista. Sin embargo, si Schiappa está en lo correcto, no puede dejar de quedar incluido en una reflexión integral que Protágoras está llevando a cabo sobre el discurso.

> A la luz del bien atestiguado interés de Protágoras en el lenguaje y sus obvias influencias heraclíteas, es razonable leer su fragmento de los dos discursos como una extensión del pensamiento heraclíteo dentro de la realidad de lo que ahora llamaríamos teoría lingüística. La declaración de los dos-*lógoi* ayudó a

---

[25] PLATÓN, *Teet*. 182a8.

[26] 80A27 Arist., *Ret*. III 5, 1407b 6 "El cuarto principio sigue la distinción que establecía Protágoras de los géneros de las palabras: masculino, femenino y enseres". 80A28 Arist., *Ref. sof.* 14, 173b 17 [Solecismo] "Es posible también hacer esto: parecer que se comete un solecismo, sin hacerlo y cometerlo, sin apariencia de ello, tal como decía Protágoras, si lo ira y lo celada son masculinos. Así quien dice "funesta" comete, según él, solecismo, que los demás no perciben. En cambio quien dice "funesto" parece cometer solecismo, sin hacerlo". 80A29: Arist, *Poet.* 19, 1456b 15: "¿Qué error cabría suponer que ha cometido [Homero] por el reproche que Protágoras le hace de que, creyendo hacer una súplica, da una orden, al decir: "canta, diosa, la cólera...?". Porque, según afirma, el exhortar a hacer o no hacer algo, es una orden". Cf. también 80A1: D.L. IX 52: "Fue el primero en cobrar una remuneración de cien dracmas. Y el primero también en delimitar las partes del tiempo. Expuso el poder del momento oportuno, organizo concursos oratorios y aporto artificios lógicos a los interesados en el arte del discurso".

[27] El 'momento oportuno' determina qué decir y qué callar, cuándo hablar y cuando cuándo no, qué extensión y tema seleccionar de acuerdo con el auditorio particular que recibirá el discurso, etc. Pruenas de esto pueden encontrarse en numerosas piezas de Isócrates. Al respecto puede verse M. Trédé, *Le* Kairós *l'à propos ou l'occasion*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

> hacer al lenguaje per se llevado a análisis y teoría. Volviendo al fragmento mismo, es posible proponer el caso de Protágoras como una figura transicional.[28]

Estaríamos entonces ante una "extensión del pensamiento heraclíteo", que continúa y varía profundizando el planteo del presocrático. Mientras que allí teníamos sólo imágenes que daban a entender su lectura, ahora tenemos incipientes epígonos teóricos.

En la segunda versión del fragmento 6, "al argumento débil (*tòn hétto lógon*) hacer fuerte (*kreítto poieîn*)",[29] estamos frente a una perspectiva exclusivamente discursiva. La revisaremos una vez que hayamos comenzado a pensar por qué se atribuye a Protágoras el haber negado el principio de no contradicción.

Contradicción y verdad en Protágoras

Si el discurso se asienta en y acompaña una realidad que es fluctuante y contradictoria, porque depende de la perspectiva del hablante - que va construyendo conjuntamente con su realidad un mundo deviniente y constantemente redefinido - no debe asombrarnos la asociación de Protágoras con una posición según la cual la contradicción no es posible. Es por eso que en las dos versiones del fragmento 6 referidos arriba se ha visto tradicionalmente la negación del principio de no contradicción. Detenernos en esto un momento será útil en nuestra intención de reconstruir la idea de verdad en el marco del pensamiento de Protágoras.

Para comenzar por los testimonios más antiguos, los platónicos, traigamos los pasajes de *Eutidemo* (286e) y de *Sofista* (232b), donde Protágoras y 'sus seguidores' son presentados como partidarios de la antilogía. En el primer pasaje, leemos:

[28] SCHIAPPA, *Op. cit.* ; p. 98.

[29] 80A6b: ARISTÓTELES, *Ret.* II 1402a23.

> Y en verdad que, aunque he oído ya a muchos y en muchas ocasiones expresar esa opinión (a saber, que no es posible contradecir [*antilégein*]), me sigo admirando cada vez que la oigo. Ciertamente que los discípulos de Protágoras hacían amplio uso de ella así como los filósofos anteriores a él. A mí, en cambio, me parece siempre una extraña proposición, que no solo subvierte a las demás, sino también a sí misma.

La referencia puntual es relativa al lenguaje, y no la estructura de la realidad - atañe a 80B6b y no a 80B6a - , y se sigue de la posición infalibilista que Protágoras asignaría a las sensaciones.[30] No sería posible contradecir, toda vez que nuestro lenguaje expresa un estado de cosas relativo a quien percibe. Si las sensaciones, en la medida en que son lo que se aparece (*phainetai*) a cada uno, definen una realidad tal como aparecen a cada uno, entonces cada realidad expresada por cada enunciado, inserta y dando cuenta de esa perspectiva particular, sería siempre verdadera.

> Dado que ninguna percepción es falsa, no es posible la contradicción, ya que no es posible decir de algo que es falso. Dos afirmaciones contradictorias suponen, en consecuencia: a) que no son realmente contradictorias o b) que hacen referencia a objetos diferentes o c) que una de ellas no hace referencia a nada.[31]

Esta última opción es la que se desprende de los acuerdos realizados con Sócrates por Ctesipo y Dionisodoro poco antes del pasaje citado, según la cual "nadie puede expresar con palabras lo que no es" (286a), porque quien habla dice 'algo'; en esto se basa entonces el argumento que afirma la imposibilidad de decir cosas falsas: en la medida en que algo se dice, algo es (284a). Proclo explica también el pasaje: "todo enunciado es verdadero porque, el que dice algo, dice lo que es (*tò ón*), y quien dice lo que es dice verdad".[32] Correlativamente, como las cosas que no son no existen, no es posible ninguna predicación sobre ellas (284b). En la medida

---

[30] Sobre la discusión sobre el infalibilismo de Protágoras puede verse Lee, Mi-Kyoung, *Epistemology After Protagoras*, Oxford, Clarendon Press 2005.

[31] MELERO BELLIDO, A., Op. cit., n. 52; p. 103.

[32] PROCLO, *Com. a* Cratilo *de Plat*. 37, ed. Pasquali.

en que "'decir' (*légein*) es 'realizar' (*práttein*) y también 'producir' (*poieîn*)" (284c), todo discurso refiere a lo que es. Como observa M. Gardella al reflexionar sobre la imposibilidad de contradicción en el pensamiento de Protágoras, Platón amalgama 'decir algo' con 'decir lo que es', es decir 'decir la verdad', de modo que ya no es posible ser ignorante, decir falsedades o errar,[33] todo lo cual supone la posibilidad de la no-correspondencia entre un discurso y un enunciado. Dicho de otro modo, dado que todo discurso implica una instancia ontológica a la refiere, el discurso falso no es posible.

De modo que el planteo protagórico, al equiparar discurso a discurso infalible, asimilaría el 'decir' al 'decir verdadero' y borraría la posibilidad de errar o de opinar de manera falsa. La refutación no tendría sentido ya en un mundo en el que todo discurso se patentiza de alguna manera por volverse verdadero en una perspectiva determinada.

En el pasaje 232b del *Sofista*, Platón insiste en atribuir a Protágoras la práctica de *he antilogikè tékhne*, la técnica de contradecir. Sin dar demasiados datos adicionales sobre la manera en que el sofista la habría practicado, el Extranjero dice que se trata "de una cierta capacidad orientada al cuestionamiento de todas las cosas".[34] En todo el argumento inmediatamente siguiente al mencionado, el interlocutor de Teeteto orienta la discusión hacia lo que los sofistas, identificados completamente con los erísticos, practican a modo de engaño. Las contradicciones no están entonces pensadas como concepciones lingüísticas, sino como parte de una (pseudo) técnica que algunos sofistas ponen en práctica. De este modo, cambiando lo que hay que cambiar, el Protágoras mencionado en el *Sofista* tendría tanto de protagórico como el Sócrates de *Nubes* de Aristófanes tiene de socrático. Sin dudas, aquí Platón está utilizando una imagen caricaturesca para hablar de una práctica común - y criticable - de su época, más que del sofista que nos ocupa.

---

[33] M. Gardella Hueso, "*Protágoras y la (im)posibilidad de la contradicción*", en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía,* nº 74 (Mayo-Agosto) 2018; p. 123.

[34] PLATÓN., *Sof.* 232e.

Veamos ahora los testimonios proporcionados por Aristóteles acerca de la tesis de la imposibilidad de contradecir, atribuida a Protágoras. Traemos el pasaje de *Metafísica* IV 4, 1007b18:

> Pero además, si las proposiciones contradictorias sobre una misma cuestión son todas, al mismo tiempo, verdaderas, es evidente que todas las cosas serán una sola. Lo mismo será, por ejemplo, un trirreme que un muro o una persona, si es posible hacer cualquier afirmación o negación de cualquier cosa, como resulta lógicamente necesario a quienes sostienen la tesis de Protágoras. Si a uno le parece que el hombre no es un trirreme, es evidente que no será un trirreme. Y, consecuentemente, también lo es, si la proposición contraria es verdadera.

La "tesis de Protágoras" es referida aquí como aquella que afirma la posibilidad de que las proposiciones contradictorias sean ambas verdaderas. En el contexto del pasaje, Aristóteles está interesado en demostrar que, donde la contradicción no existe, es imposible el pensamiento y la predicación con sentido. Si no es posible discriminar ambos valores, todo queda confundido con todo. Dicho de otro modo, si todo es verdadero, ya no hay verdadero. Aristóteles parte, claro está, de una concepción ontológica diferente de la protagórica, porque las cualidades predicables de las cosas tienen un referente en la perspectiva del ser, que difiere sustancialmente del infabilibismo que vimos en Protágoras. Pero no sólo esto. Aristóteles parece olvidar la idea de que cada cosa es o no es, pero no ambas al mismo tiempo y en el mismo sentido. Protágoras está jugando precisamente con esta última idea, porque A no será nunca verdadera y falsa para un mismo sujeto al mismo tiempo y en el mismo sentido, es decir en la misma perspectiva vital en que se encuentran dos hombres, o incluso un mismo hombre, en diferentes momentos de su vida. El sofista no pudo haber estado pensando sino en perspectivas, que para nada desarticulan el principio de no contradicción, porque definen el ser en y para un hombre, en una circunstancia

determinada.[35] El relativismo cultural o social que – veremos - Protágoras probablemente sostuvo, se erige sobre la idea de una verdad relacional, y no sobre un caos inasible. Por esto, y porque podemos verificar que estos pasajes responden más a la lógica interna de cada contexto en que aparece mencionado Protágoras - y “los partidarios de su doctrina” - , que al pensamiento del sofista mismo, proponemos volver a los fragmentos del sofista para la reconstrucción que intentamos realizar aquí. Tal vez las especulaciones platónicas y aristótelicas le atribuyen conceptualizaciones que no ha realizado Protágoras, y los pasajes citados deben ser pensados entonces como puestas a prueba de un núcleo teórico relativista, más que de desarrollos realmente elaborados por el abderita.

Volvamos ahora al fragmento 6b. Aristóteles nos lo trasmite, al incluir a Protágoras entre quienes manipulan al adversario verbal, de modo de hacer pasar lo probable por absoluto. El argumento sobre el que reflexiona en todo el pasaje es el del *eikós*, lo ‘probable’ o ‘verosímil’, y el valor que tiene en la oratoria. Según Aristóteles puntualiza, esto se entiende como aquello que sucede la mayoría de las veces, pero también como aquello que es poco probable; así, en términos aristotélicos, "lo improbable será probable, pero no absolutamente (*haplôs*), sino (...) relativamente a algo (*pròs ti*)". Este *ti* se especifica en el contexto; algo es probable para/sobre algo (‘en qué’, *katà tí*), en relación con algo (‘respecto de qué’, *pròs tí*), de algún modo (‘cómo, *pê̱i*). A modo de ejemplo, el filósofo agrega:

> si uno no está incurso en una causa, por ejemplo si uno es débil, puede escapar a la acusación de violencia (porque no es probable); pero igualmente <puede>, si sí está incurso, por ejemplo, si es fuerte (porque no es probable, supuesto que iba a parecer probable).

Dada la debilidad física de alguien, es improbable que sea culpado por agredir físicamente a alguien más fuerte. Ahora bien, quien es físicamente más fuerte probablemente no se arriesgaría a agredir a alguien más débil,

---

[35] Al respecto, piénsese también en la declaración de DL en el testimonio 1, acerca de que Protágoras fue el primero en interesarse en el *kairós*. Este concepto no es sólo fundamental para la retórica, sino también para la definición que el sofista atribuye al hombre como constructor de su mundo.

dado que esto denotaría abuso de su condición, y sería fácilmente inculpado y castigado. La agresión del más fuerte respecto del más desvalido no es probable. Es a este tipo de probabilidad, a la que en realidad no podríamos creer fácilmente por ser burda, a la que Aristóteles llama *mè haplôs*, no simple o absoluta. Se trata de la aplicación de estas dos formas de *eikós*: "pues es engaño, y probabilidad no verdadera, sino aparente" (*peûdós te gár estin, kaì ouk ale̱thès allà phainómenon eikós*).[36] A partir de aquí, Aristoteles se ocupa de establecer la relación entre esto y lo que Corax habría fundado respecto del *eikós*. Haciendo pasar lo difícilmente - falsamente - probable por – verdaderamente - probable, este maestro de retórica hace del engaño deliberado la sustancia de la práctica retórica, al estilo que fue realizada por Protágoras. Toda esta explicación está al servicio de mostrar qué significa "hacer fuerte el *lógos* débil", respecto de lo cual el sofista es un referente.[37] Como puede verse, nada hay en esta versión del fragmento acerca de antilogías. Toda especulación respecto de la imposibilidad de contradecir o de participar de una realidad sobre la que se construyen predicaciones contradictorias no aparece aquí.[38]

Aportes protagóricos a la reflexión sobre la verdad

---

[36] ARISTÓTELES. *Ret*. II 1402a26.

[37] ARISTÓTELES. *Ret*. II 1402a23.

[38] Es interesante observar que tanto Heráclito como Protágoras establecen una relación particular entre *lógos* y *ónoma*. Este último término, que designa puntualmente el nombre de una cosa, una especie de 'etiqueta', y aparece explícitamente diferenciado del *lógos*: mientras éste refiere la totalidad y comprende por tanto la verdad, el primero es siempre parcial, limitado y limitativo de una realidad particular. En el fragmento 22B32 (Clem. *Strom.* V 115: "Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus"), por ejemplo, esto se hace patente: el nombre Zeus limita respecto de una divinidad real; el *lógos*, en cambio, abre una perspectiva trascendente incluso de Zeus mismo. En el caso de Protágoras, por su parte, el testimonio 24 (Pl., *Crat*. 391b-c) nos habla de la 'corrección del nombre', *orthoépeia*. El término, también atribuido a Pródico (Pl., *Crát*. 384b), muchas veces fue relacionado con los testimonios sobre las ideas de Protágoras sobre Homero y sobre el solecismo (80A28 y 29). Sin embargo, creemos que la corrección de los nombres aquí también, como en el caso de Heráclito, implica un nivel de acuerdo lingüístico más limitado a una realidad particular y a la manera en que puntual y transitoriamente un lenguaje se refiere a él. Sobre el tema puede verse Kerferd, *Op. cit*; p. 71.

En su testimonio 1, D.L. nos transmite una lista desordenada de obras que habría producido Protágoras. Ya M. Untersteiner[39] entiende que D.L. lista de manera analítica diferentes subtítulos de un libro escrito por Protágoras, que tenía dos partes. Una, titulada *Antilogías*, contendría la descripción de la condición primordial de la sociedad humana, cuando estaba afectada por las contradicciones de la naturaleza. Allí Protágoras habría desarticulado la cuestión de los dioses (*Sobre los dioses*, *Sobre la existencia en el Hades*), de lo real (*Perì toû óntos*), de la incertidumbre propia del hombre. La otra, la *Alétheia* (*è Katalállontes*, Verdad o discursos demoledores), debe haber contenido - interpreta Untersteiner - un gran trabajo constructivo; allí la verdad habría tenido un nuevo valor, que incluiría una reflexión epistemológica, tanto como moral.[40] Mientras que en la primera sección, entonces, habría un movimiento destructivo, en el segundo el sofista habría desarrollado su aporte para entender la vida humana. En un primer momento, el hombre se encuentra en una incomprensión sobre su situación y su mundo, constantemente renovado en un devenir contradictorio. De este modo, la experiencia humana se multiplica desordenadamente en una pluralidad de valores propios de tradiciones, usos y costumbres de diferentes personas y ocasiones; el hombre participa inicialmente en esta dialéctica de contradicciones.[41] Es allí donde tendría lugar la existencia de dos discursos opuestos, al modo que describimos anteriormente. Pero la situación necesita ser superada, porque la vida en tal caos no es posible.

De este modo, el *lógos* - entendido como 'discurso', tanto como 'razón' o capacidad racional - le permite al hombre organizar sus opiniones contradictorias, derivadas de su encuentro con la realidad

[39] UNTERSTEINER, 1954, p. 19-ss.; p. 45.

[40] M. Untersteiner, *Op. cit*; p. 15-16. La relación entre las dos partes del libro de Protágoras corresponden entonces a la *Antilogíôn*, en la que el sofista describía un mundo deviniente y -hasta cierto punto- caótico, que se le presenta al hombre, contradictorio y carente de sentido para él, y la *Alétheia*, en la que -nos dice Untersteiner- Protágoras habría desarrollado la *pars construens* de su filosofía. En ella, el hombre, en tanto medida de las cosas y agente organizador de su propia experiencia, da un sentido, implanta un orden en ese devenir incesante, que da como resultado su mundo 'humanizado'.

[41] M. Untersteiner, *Op. cit*; p. 34.

contradictoria, materia prima de su experiencia.[42] Su capacidad racional le permite al hombre liberarse así de la contradicción en la que está sumido.[43] La inteligibilidad de estas cosas es el *lógos*, en la razón que comprende y da sentido al mundo. Si bien no seguimos en todo la interpretación de M. Untersteiner, nos proporciona una línea productiva para entender la función que el sofista debió pensar para la razón humana como motor dador de sentido a la vida.

Ahora bien, cuando, en el *Protágoras*, el personaje Protágoras nos dice que es un maestro de *euboulía*,[44] del mismo modo que cuando nos dice allí que la educación debe empezar muy temprano en la vida del hombre, y cuando termina la instrucción formal, todo hombre debe seguir formándose en la medida en que sus posibilidades materiales se lo permitan,[45] y que él mismo se considerará un maestro si logra hacer avanzar a cualquier hombre en el campo de la reflexión política,[46] Platón mismo nos da indicios de que Protágoras concebía su actividad como eminentemente política. En un mundo deviniente y cambiante, lo que es útil o bueno o excelente desde el punto de vista político y social no puede establecerse de una vez y para siempre. No se trata - como el mismo personaje de Platón nos dice en *Teeteto* - [47] de que haya verdades y mentiras, sino de posiciones más o menos útiles para la acción, en relación con una situación política determinada, en un lugar y en un momento. Para el relativismo que Protágoras está proponiéndonos, el devenir de contradicciones es la materia prima de un mundo al que el hombre, en una intersubjetividad situada, da sentido. No es posible establecer una escala de grados de verdad, sino de grados de utilidad política.

[42] M. Untersteiner, *Op. cit.*; p. 57-60.

[43] Las contradicciones del mundo se 'realizan' como fenómenos y se vuelven parte del mundo humano: *khrémata*.

[44] Pl., *Prot*. 318e.

[45] Pl., *Prot*. 326b-d.

[46] Pl., *Prot*. 328b-c.

[47] Pl., *Teet*. 167a-b, citado *infra*.

> Pues bien, no es necesario ni es posible atribuir mayor sabiduría [167a] a una que a otra, ni hay que acusar al que está enfermo de ignorancia por las opiniones que tiene, como tampoco puede decirse del que está sano que sea sabio por opinar de otra forma. Pero hay que efectuar un cambio hacia una situación distinta, porque una disposición (*héxis*) es mejor que la otra. Esto es lo que ocurre también en la educación (*paideía*), donde el cambio debe producirse de una disposición a la que es mejor. Ahora bien, mientras que el médico produce este cambio con drogas, el sofista lo hace por medio de discursos. No hay, efectivamente, quien pueda lograr que alguien que tiene opiniones falsas, las tenga posteriormente verdaderas, pues ni es posible opinar sobre lo que no es, ni tener otras opiniones que las que se refieren a lo que uno [b] experimenta (*páskhei*), y éstas son siempre verdaderas (*taûta aeì alethê*). Pero uno sí puede hacer, creo yo, que quien se forma, con una disposición insana de su alma, opiniones de la misma naturaleza que ella, pueda con una disposición beneficiosa tener las opiniones que a este estado le corresponden. Precisamente estas representaciones algunos, por su inexperiencia, las llaman verdaderas, mientras que yo las llamo mejores (*beltíon*) que las otras, pero no más verdaderas.[48]

En este pasaje de *Teeteto* Platón parece condensar, no sólo una excelente defensa al sofista, sino una sólida manera de dar sentido al valor que realmente debió dar al *lógos* y a la verdad. Si verdades absolutas, un pensador que instaló sin prejuicios la efímera condición del hombre, que no puede ir más allá de su propia experiencia, sin crearse un mundo de fantasía, sólo queda habitar e investigar el mundo deviniente, precario, humano. La idea de "hacer fuerte un *lógos* débil" sólo puede significar, en este contexto, cambiar una disposición (*héxis*) en que se encuentra el hombre, por otra que será mejor, porque todas ellas son verdaderas, como explicamos respecto del infalibilismo de Protágoras. Por otro lado, si lo dicho anteriormente es correcto, y el interés de Protágoras es eminentemente político, este cambio de disposición significará instalarse en el mundo a partir de una manera de organizarlo y pensarlo que le resulte mejor, que haga su modo de vida más útil o benéfica para lograr sus objetivos:

---

[48] Pl., *Teet.*, 167a-b.

> Así también en la educación debe efectuarse un cambio de una disposición hacia otra mejor (...). Más bien creo que quien, por efecto de una disposición perniciosa del alma, sostiene opiniones coherentes (*syngené*) con ese estado, una disposición adecuada (*héxis khresté*) le hace concebir otras opiniones de igual carácter (...). Y del mismo modo digo que los oradores buenos y sabios logran que las ciudades crean justo (*díkaia*) lo que es beneficioso (*tà khrestá*), en lugar de nocivo (*antì tôn ponerôn*) para ellas. Porque lo que a cada ciudad le parezca justo y bello, lo es efectivamente para ella, en tanto sea valorado (*héos àn autà nomízei*) como tal.[49]

La *héxis khresté* - objetivo que ayuda a lograr el sofista - retoma y aplica, en el ámbito político, la propuesta relativista de Protágoras, que sólo puede hacer inteligible un mundo al conformar, a partir del caos de experiencias contradictorias, un conjunto de *khrémata* con sentido: nuestro mundo. La verdad debe entenderse entonces 'aquello que se revela como mejor en un momento determinado, en un contexto particular'; se trata de una consecuencia, provisoriamente útil, de nuestra manera de instalarnos en el mundo. Fruto del orden que nuestro *lógos*, particular pero también intersubjetivo,[50] entreteje como red en la que cada una de nuestras experiencias cobran sentido.

A modo de conclusión

Nuestro interés ha sido proponer un recorrido por las fuentes del pensamiento de Protágoras, para pensar qué concepto de verdad y de razón pueden atribuírsele. Enmarcándolo entre los "pensadores del devenir" - según la propuesta de C. Poster -, lo descubrimos heredero del pensamiento de Heráclito en lo central de su doctrina. Fue primeramente en su concepción de la realidad, conformada por opuestos, en constante devenir y en la idea de *lógos*, donde nos pareció que comulgan ambos

---

[49] Pl., *Teet*. 167b-d = 80A21a.

[50] Sostenemos que Protágoras concibió al hombre no sólo en un sentido individual o particular -que lo harían un subjetivista, y crearía serios problemas con su profesión de maestro-, sino sobre todo como un ser abierto a los otros hombres, con quienes co-construye su realidad.

pensadores. Protágoras, en cuanto a su particularidad, logró un planteo de mayor abstracción en su planteo, tal como nos lo sugirió E. Schiappa; esto nos permitió pensar un primer valor de las antilogías.

Una vez establecido el sentido en que la realidad se realiza en opuestos subyacentes (*antikeîtai*) y, por lo tanto, es expresada sin problemas por afirmaciones contrarias, contextualizadas en perspectivas de mundos humanos, pudimos entender la manera en que se puede desarrollar allí un lenguaje con sentido. El *lógos* y la verdad se vuelven, en el marco del pensamiento de Protágoras, un motor de sentido de la realidad y una realidad establecida provisoriamente. Sin que haya posibilidad de pensar en una *alétheia* objetiva y última, aquello que se establece como mejor en cada momento y lugar, goza de la calificación de 'verdadero', mientras esas circunstancias siguen dándose. El relativismo del abderita profesa entonces la necesidad de renovar la reflexión sobre ella de manera constante, de modo que una 'verdad' será reemplazada por otra 'verdad' mejor. La *paideía* que propone, al frente de la cual modestamente se ubica, ayuda al hombre a situarse en una *pólis*, en el entramado intersubjetivo de sus ciudadanos, e ir orientándola hacia lo más útil para su bienestar.

Referencias

AAVV, *Sofistas, Testimonios y Fragmentos*, trad. esp. A. Merello Bellido, Madrid, Gredos 2000 (reimpr.).

Aristóteles, *Metafísica*, traducción Tomás Calvo, Madrid, Gredos 2000 (reimpr.).

Aristóteles, *Retórica*, intr.., trad. y notas Quintín Racionero, Madrid, Gredos 1990

Diels, Hermann-Kranz, Walter, *The Older Sophists*, 1st ed., a complete translation by several hands of the fragments in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, with a new edition of Antiphon and Euthydemus; edited by Rosamond Kent Sprague, Columbia, University of North Carolina Press 1972.

Platón, *Protágoras*, trad. esp. Marisa Divenosa, Bs. As., Losada, 2005.

Platón, *Teeteto*, trad. à l'espag. de Álvaro Vallejo Campos, Madrid, Gredos 2001 (reimpr.).

Platón, *Teeteto*, trad. á l'espag. de Marcelo Boeri, Buenos Aires, Losada 2006.

C. Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1981.

Calvo Martínez, T., "El principio de no contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico", en *Méthexis* 1 (1988); p. 53-70.

Gardella Hueso, M., "*Protágoras y la (im)posibilidad de la contradicción*", en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía,* nº 74 (Mayo-Agosto 2018); p. 121-135.

Gillespie, C.M., "The truth in Protagoras", en *Mind*, New Series, Vol. 19, Issue 76 (oct. 1910); p. 470-492.

Hülsz Piccone, E., *Logos. Heráclito y los orígenes de la filosofía*, México, UNAM, 2001.

Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos*, México, FCE, 1947.

Kerferd, *The Sophistic Mouvement*, Cambridge, CUP, 1981.

Kirk, G.S.-Raven, J.-Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 2008.

Marcos de Pinotti, G., "Persuasión y coerción. A propósito de la estrategia aristotélica en defensa del principio de no contradicción en Metafísica IV", en *Hypnos*, No. 30, 1° semestre 2013; p. 16-35.

Marcovich, M., *Heraclitus. Greek Text with a short Commentary*, Mérida, Editio Maior 1967.

Poster, C., "Being and Becoming: Rhetorical Ontology in Early Greek Thought", en *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 29. No. 1 (1996); p. 1-14.

E. Schiappa, *Protagoras and* Logos, South Carolina, South Carolina Press, 2003.

Trédé, M., *Le* Kairós *l'à propos ou l'occasion*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

Untersteiner, M., *The Sophists*, Oxford, Basil Blackwell, 1954.

Capítulo 6

A Negatividade da *Fenomenologia do Espírito*: a lógica da renúncia e do sacrifício

Matheus Arthur Gadelha Costa [1]

I. Elementos gerais da filosofia e do método de Hegel

Ineludivelmente é possível afirmar da filosofia de Hegel no geral que ela possui uma semelhança vívida com o espírito grego: sua força-motriz e seu impulso fundamental, bem como seu objeto último e seu horizonte conceitual é o constituir de um discurso que, ou represente a verdade, ou produza para a consciência a possibilidade dessa representação. Na *Fenomenologia do Espírito* (1807) em particular, essa semelhança aparece na forma própria na qual a modernidade tanto se instaura, como se exaure: a forma da investigação sobre a natureza da consciência, sobre a constituição da subjetividade e sobre a relação sujeito-objeto. O objeto e a força-motriz fundamental continuam a ser os mesmos. O que se modifica é o ponto a partir do qual o discurso se irradia e para o qual ele retorna. Trata-se agora da elaboração de uma "ciência da experiência da consciência" (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*) como o momento investigar-se-á o patamar em que a consciência se encontra para, a partir daí, estabelecer aquele no qual ela deve estar para ser capaz de apreender a verdade.

A despeito de seu espírito crítico para com seus contemporâneos, Hegel considera que nas filosofias de seu tempo o conceito de consciência

[1] Doutorando em filosofia pela UFRGS. Contato: matheus.gadelha@gmail.com

fora adequadamente pressuposto como o ponto fixo em torno do qual as representações, as intuições, percepções, conceitos etc. são constituídos. Todavia, a consciência mesma permaneceu no interior dessa estrutura na forma da pressuposição (como uma unidade imóvel em torno da qual giram representações sobre o que seria sua essência ou sua interioridade), ou seja, seu conceito fora deduzido nos moldes que o filósofo critica: via unilateralidades, sentenças que dizem o que a consciência *é*, mas não constroem e não ilustram (não "des-envolvem") a exposição de seu conceito que, por isso, permanece como um signo cristalizado, inerte, portanto como algo totalmente inapropriado para expressar uma realidade, principalmente a realidade designada pelo nome "consciência".

A *Fenomenologia do Espírito* é, nesse contexto, a obra na qual Hegel se debruça sobre a construção e o desenvolvimento do conceito de consciência, bem como a exaustão e ao desdobramento, a decifração dos problemas que lhe são peculiares e inerentes. O intuito do filósofo não fora o de constituir uma teoria psicológica da consciência – muito embora aspectos psicológicos possam ser ressaltados a título de enriquecimento das ilustrações presentes na obra. Tampouco o intuito fora o costumeiro entre seus contemporâneos desde Kant: a constituição e o elaborar, tão-somente, dos princípios de uma teoria do conhecimento, tanto na perspectiva de uma investigação prévia sobre a possibilidade do conhecimento, quanto como uma teoria propriamente dita do que esse conhecimento seja.

Na *Fenomenologia* a consciência é tomada principalmente como o momento específico de registro (determinado e finito) da lógica ontológica da realidade a partir de sua face – ou de seu *termo* – subjetivo[2]. O que há de essencialmente moderno aí desponta precisamente na necessidade de se fazer essa exposição – essa experimentação quiçá – sobre a essência do

---

[2] Numa linha similar de interpretação, Hyppolite, ao discutir a relação do conhecimento presente na *Fenomenologia* com o conhecimento absoluto diz: "Mas a fenomenologia constitui um momento essencial na vida do absoluto, um momento no qual o absoluto é sujeito, ou consciência-de-si. A fenomenologia da consciência não é externa ao conhecimento absoluto. Ela própria é uma 'primeira parte da ciência', pois a essência do absoluto é manifestar a si próprio para a consciência, é ser consciência-de-si." (HYPPOLITE, 1974, p. 8).

filosofar subjetivo a fim de que ele se conclua por sua própria necessidade, via suas próprias delimitações e via a ultrapassagem delas, para que nessas delimitações e em sua exaustão ele se constitua – a partir de si mesmo – como uma passagem para a apreensão de um discurso expositor da verdade, e seja essa passagem a partir de si mesmo, de maneira imanente e sem recorrer a recursos extrínsecos que fariam com que metodologicamente ele não se exaurisse por si próprio, permanecendo, portanto, em toda a forma posterior e definitiva da ciência filosófica como uma etapa inconclusa, uma espécie de margem de erro a ser sempre considerada a fim de que se desconte sua influência no sistema do conhecimento.

Tem-se, a partir disso, que na *Fenomenologia* o conjunto das experiências da consciência se fecha sobre si próprio numa estrutura cíclica na qual essas experiências se exaurem, e o traço primordial da consciência (o qual a modernidade não soube transpor nem partindo do horizonte de uma ética, nem tampouco dos conceitos fundamentais de uma teoria do conhecimento, a saber, a oposição entre um eu e um objeto, ou entre uma estrutura subjetiva e outra objetiva na forma de um mundo exterior etc.) se conclui a partir de si mesmo e eleva essa consciência a um patamar no qual não há mais oposição entre sua essência e a essência do mundo ou da realidade.

O discurso hegeliano nessa obra é de uma natureza completamente singular: o ritmo e o compasso são lentos, mas intercalados por definições abruptas que, uma por uma, tornam explícitas as contradições que as definições prévias acarretam. A cadência do texto é categórica, significa dizer, sua forma tem um caráter muito mais plástico – parece mesmo ter sido projetada para causar efeitos no interlocutor – do que propriamente linguístico no sentido de conter significados determinados e invariáveis. As expressões parecem mais apontar, conduzir, *circunscrever* os conceitos e os objetos ao invés de dispô-los arquitetonicamente numa estrutura organizada e pré-disposta simetricamente, como por exemplo aquela que se encontra nos textos de Kant. Esse caráter do texto hegeliano e sua

contraposição para com uma filosofia puramente racionalista de um ponto de vista instrumental e técnico – analítico – é a pedra de toque da metodologia de Hegel na *Fenomenologia*. Glenn Alexander Magee o apresenta de uma maneira suficientemente clara:

> É importante ver a diferença radical entre o pensamento hegeliano e todas as outras formas de filosofia. A filosofia não-hegeliana responde a questões tais quais "O que é Deus?" ou "O que é Ser?" equiparando o conceito com alguma propriedade universal: "Deus é água" ou "Deus é o Motor Imóvel" ou "Deus é natureza". Podemos chamar esse modo de pensamento de proposicional ou predicativo. Ele toma algum objeto como dado, e procede a descrevê-lo anexando a ele um ou mais predicados, geralmente após uma longa argumentação. (MAGEE, 2001, p. 93)

Magee diz sobre o pensamento de Hegel que é como uma "circunscrição". Assemelha-se a "um acercar-se". "Seu 'método' filosófico (se pode ser descrito como tal) é qualitativamente diferente do método *proposicional* de filosofia que eu descrevi."[3] Essa maneira de conceber o pensamento de Hegel está inteiramente de acordo com a própria concepção do filósofo sobre seu método, portanto não se trata de uma mera interpretação ou de uma maneira específica de se conceber o objeto dessa filosofia ou o seu conteúdo[4]. Magee postula uma identidade entre o elemento especulativo do método de Hegel para com as formas de pensamento mito-poético[5].

---

[3] MAGEE, 2001, p. 94.

[4] Hegel ressalta no *Prefácio* que "essa maneira [de proceder] – expor uma proposição, defendê-la com argumentos, refutar o seu oposto com razões – não é a forma como a verdade pode manifestar-se. A verdade é seu próprio movimento dentro de si mesma." (HEGEL, 2002, p. 51).

[5] Apesar de considerarmos a argumentação de G. A. Magee suficientemente convincente a esse respeito, sobretudo no contexto de crítica ao pensamento proposicional no qual ela está inserida, somos conscientes do fato de essa identidade acarretar vários problemas tanto diretamente, a partir de várias passagens e secções nas suas obras, nas quais Hegel rejeita qualquer forma de associação do seu pensamento com elementos imagéticos ou representacionais, como indiretamente, na concepção mais geral em que sua filosofia foi elaborada com o intuito de constituir-se como uma ciência rigorosa especificamente conceitual – ao menos no que concerne à forma e ao método. Atualmente nossa pesquisa encontra-se detida precisamente nesse ponto, isto é, na análise da crítica de Hegel ao intuicionismo do pensamento representativo. No presente escrito o objeto é outro, portanto não é possível se deter nas especificidades dessa questão.

> A forma da especulação hegeliana é idêntica à circunscrição mito-poética: Hegel rejeita o pensamento proposicional, o qual *definiria* o Absoluto e, ao invés, "fala ao redor" ou "pensa ao redor" do Absoluto, revelando a cada ponto algum aspecto ou parte dele. A totalidade do discurso filosófico de Hegel é a Verdade, o próprio Absoluto. A diferença entre a especulação hegeliana e o pensamento mito-poético é que os *pontos* por meio dos quais seu círculo da verdade é descrito não são primariamente imagens, metáforas ou símbolos, mas *conceitos*. (MAGEE, 2001, p. 95)

Após destacar esses pontos introdutórios e metodológicos sobre o filosofar específico de Hegel, trataremos da exposição dos objetivos. O presente escrito almeja explanar traços fundamentais da filosofia de Hegel através da interpretação de algumas das imagens presentes na *Fenomenologia* que, de acordo com nossa concepção, tanto ilustram da maneira mais efetiva a inovação metodológica que a obra põe em movimento, como evidenciam – do modo mais nítido – a presença nela de um elemento iniciático. Nosso objetivo principal gira em torno da clássica acepção da obra como a introdução ao sistema de Hegel (ou como sua primeira parte). O trabalho consistirá na exposição dos traços principais dessa acepção a fim de sustentar que a *Fenomenologia* partilha (sobretudo simbólica e emblematicamente) de critérios e formas de pensamento presentes na concepção de *iniciação* ou *evento iniciático* (concepção central na tradição hermética e em qualquer forma de mística, principalmente na mística cristã, da qual Hegel tinha, inclusive, amplo conhecimento).

Argumentar-se-á que o sentido de introdução dado por Hegel à obra não só está inserido nessas tradições, mas que elas contêm – através da figura da iniciação – elementos que são essenciais para a sua compreensão adequada, muito embora a peculiaridade metodológica da *Fenomenologia* em particular, e de qualquer pensamento filosófico no geral seja de natureza completamente diferente daquela veiculada pelos ritos ou liturgias de uma tradição religiosa, sentimentalista, intuicionista, baseada na fé ou em experiências místicas.[6]

---

[6] É imprescindível reiterar aqui que não se trata de considerar a obra como um tratado teológico, teosófico, ou religioso em qualquer acepção. Menos ainda tratar-se-á de considerá-la ou identificá-la com um trabalho de

A partir disso, os argumentos sustentados nesse trabalho são concentrados na discussão de uma série de elementos presentes na segunda divisão da obra (referente à consciência-de-si), sobretudo – mas não exclusivamente – na parte B dessa divisão (referente à liberdade dessa consciência). Partimos da compreensão de que a sequência das secções da *Fenomenologia* é inteiramente lógico-emblemática, e que sem a apreensão adequada de conceitos-chave desdobrados por Hegel através da dialética da liberdade da consciência-de-si – principalmente na figura da consciência infeliz – os movimentos posteriores, dentre os quais o objeto mesmo da *Fenomenologia*, a saber, a "intuição espiritual do que seja o saber", e o próprio significado da obra enquanto introdução ao sistema se tornam inapreensíveis.

II. O caráter de introdução ao sistema da *Fenomenologia do Espírito*

Partindo da declaração de Hegel na Introdução à *Fenomenologia* de que a obra consistiria "na exposição de um saber circunscrito ao âmbito do fenômeno, e de que por isso não poderia ser considerada ainda como ciência livre"[7] – por assim dizer credenciada a partir de seus próprios critérios e movendo-se livremente em sua forma peculiar – decerto se instala a impressão de que a obra é um prelúdio, e, no contexto da filosofia de Hegel, uma empreitada pré-sistemática, uma amostra do pensamento do filósofo dotada de um caráter meramente introdutório ou temporário em relação às formulações do Hegel maduro. Tal concepção de prelúdio ou de prólogo deve ser melhor explanada de antemão a fim de afastar a impressão superficial sempre presente em torno do conceito de uma

---

ocultismo. Ressaltamos que na nossa interpretação não se trata de postular uma identidade entre a filosofia de Hegel e as várias doutrinas esotéricas e ocultas presentes no contexto da Alemanha setecentista – presentes, sobretudo, na forma da reação ao racionalismo iluminista –, trata-se tão-somente de demonstrar e determinar alguns elementos primordiais da semelhança com tradições místicas a fim de fundamentar mais profunda e contextualmente o caráter transformativo da metodologia fenomenológica para com a consciência individual (o que é propriamente o objeto da *Fenomenologia*). Sobre esse contexto histórico leia-se, por exemplo, Ersnt Benz, em sua obra *As fontes místicas da filosofia romântica alemã*, 1983.

[7] HEGEL, 2002, p. 72.

introdução: aquela de que – enquanto um esforço prévio – a introdução não é a execução da tarefa em questão, mas é um apanhado sintético e em forma de sumário dos conteúdos que serão desenvolvidos no corpo da ciência proposta. Tal acepção de introdução não poderia ser mais distante do objeto e do conteúdo da *Fenomenologia*.

Entre os estudiosos e especialistas de Hegel[8] é amplamente aceito o fato de que a obra não se configura como uma introdução nesses moldes, mas sim como um tipo de preparação imprescindível para viabilizar, da melhor maneira possível, a apreensão do significado muito peculiar (no contexto moderno) da concepção de ciência metafísica sustentada por Hegel. Nessa acepção seu elemento conspícuo, sua qualidade própria por assim dizer manifesta-se na metodologia. São desdobradas dialeticamente as formas da consciência, que se originam umas das outras a partir de cisões consecutivas em suas lógicas particulares. Esse movimento, sistematicamente conectado, etapa por etapa ao longo do texto *representa*, significa dizer, *expõe* (na forma de um *registro* do percurso percorrido) e *efetiva* a elevação (*Erhebung*) da consciência individual de um patamar de ignorância ou ingenuidade filosófica em direção a uma posição na qual o saber verdadeiro lhe seja possível de ser apreendido.

Deve-se atinar aqui para o significado preciso da ideia de construir as condições ou de se consolidar essa *possibilidade*. O objeto da *Fenomenologia* – para expressá-lo novamente noutras palavras – é duplo,

[8] Sobre essa significação conferir, por exemplo, Charles Taylor: "A *Fenomenologia*, escrita no final do período de Iena (1806-7), pode ser pensada como uma forma de introdução ao sistema de Hegel, cuja função seria conduzir o leitor de onde ele está, enterrado nos pré-juízos da consciência ordinária, até o limiar da ciência verdadeira. (...) O curso do desenvolvimento do *Geist* em direção do conhecimento-de-si reside em meio às confusões iniciais, às concepções errôneas e às visões truncadas dos homens. Essas não podem, portanto, residir fora do sistema. Antes, essa escuridão inicial reflete algo essencial sobre o absoluto, viz., que ele deve crescer para o conhecimento-de-si através do esforço. Consequentemente, não pode haver simplesmente uma introdução à ciência do absoluto que não seja também parte daquela ciência, nenhuma preparação do solo que não seja também uma construção parcial da estrutura." (TAYLOR, 1975, p. 127); Jean Hyppolite, quando esse diz que "a *Fenomenologia* é de fato uma parte da ciência filosófica. Do ponto de vista do indivíduo, é uma introdução à ciência; do ponto de vista do filósofo, é aquela ciência tornando-se consciente de si mesma." (HYPPOLITE, 1974, p. 42); Richard Kroner, quando diz: "no Prefácio à *Fenomenologia* Hegel explica o propósito de seu trabalho. Em primeiro lugar, está destinado a ser uma introdução à sua filosofia que prepara o caminho para a metafísica que ele achou tão difícil de ensinar em Iena." (KRONER, p. 86); e Kérvegan, que aponta para a acepção de ciência na qual a *Fenomenologia* deve ser apreendida: "Em 1807, a fenomenologia do espírito apresenta-se como a primeira parte do sistema da ciência (...). A própria *Fenomenologia*, que 'expõe o saber emergente', 'deve substituir as explicações psicológicas e também as considerações mais abstratas sobre a fundação do saber', o que 'faz dela uma ciência nova, interessante, que é a principal ciência da filosofia'." (KÉRVEGAN, 2008, p. 59).

e sua duplicidade se dá de forma simultânea: consiste em pôr a consciência individual no patamar em que a verdade lhe seja apreensível – o que constitui um objeto *preparatório* ou *introdutório*, e em apresentar um registro de todos os níveis que essa consciência deve percorrer a fim de que o conhecimento verdadeiro lhe seja possível. Percorrer esses níveis é experienciar-se numa transformação de *perspectiva* no que concerne ao conhecimento. Mas transformação para quê? Qual é o objetivo da transformação? É fazer com que o conhecimento que a consciência tem do objeto não difira do conhecimento que ela tem sobre si própria. Hegel procura efetuar a identidade entre sujeito e objeto mostrando que o objeto que é subjetivamente buscado pela consciência como estando fora dela – numa exterioridade, no mundo etc. – está já dado dentro dela mesma: *é ela mesma*, é sua própria essência. Não se trata, no entanto, de apenas postular essa identidade via uma proposição desse estilo. A tarefa infinitamente mais valiosa é demonstrar a possibilidade de uma consciência dessa identidade ser interiorizada pela (ou na) consciência do indivíduo: é preparar o emergir dessa consciência (enquanto figura) na consciência individual, e isso via os próprios instrumentos desse indivíduo, via o rompimento de suas próprias limitações. Essas limitações, Hegel as apresenta no contexto da *Introdução* como estações preestabelecidas para a purificação da alma.

> Já que esta exposição tem por objeto exclusivamente o saber fenomenal, não se mostra ainda como ciência livre, movendo-se em sua forma peculiar. É possível, porém, tomá-la, desse ponto de vista, como o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro. Ou como o caminho da alma, que percorre a série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma. (HEGEL, 2002, p. 72)

Essa preparação ou "purificação" pode ser entendida como o movimento mesmo da formação (*Bildung*) no conhecimento, formação do indivíduo para o conhecimento verdadeiro. No *Prefácio*, onde se dá uma

emblemática argumentação na qual postula-se que indivíduo e mundo são uma única e mesma substância[9], Hegel apresenta a formação cultural como o movimento de constituição dessa substância.

> Conforme esse ponto de vista, a formação cultural considerada a partir do indivíduo consiste em adquirir o que lhe é apresentado, consumindo em si mesmo sua natureza inorgânica e apropriando-se dela. Vista porém do ângulo do espírito universal, enquanto é a substância, a formação cultural consiste apenas em que essa substância se dá a sua consciência-de-si, e em si produz seu vir-a-ser – e sua reflexão. (HEGEL, 2002, p. 39)

É para que essa substância possa "dar a si a sua consciência-de-si" (e ela o faz via indivíduo) que a *Fenomenologia* se faz necessária. Significa dizer, a necessidade da obra se dá no seu objeto de elevar ou conduzir a consciência do indivíduo ao ponto de este conscientizar-se de ser a substância do mundo. Formação cultural é como Hegel denomina a apreensão desse movimento. Já é antecipado aqui o fato de que esse conhecimento só é possível através de um longo caminho esforçoso.

> O que esta "*Fenomenologia do espírito*" apresenta é o vir-a-ser da *ciência em geral* ou do *saber*. O saber, como é inicialmente – ou o *espírito imediato* – é algo carente-de-espírito: a *consciência sensível*. Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalfar através de um longo caminho. (HEGEL, 2002, p. 38)

Hegel arremata essa argumentação ao apresentar sua concepção de *intuição espiritual* (*Einsicht des Geistes*) na qual a formação da consciência individual – nos movimentos da ciência filosófica e da cultura – deverá suprassumir-se num movimento conclusivo. O acento da passagem está

---

[9] Conferir o texto a partir do parágrafo 27. Conferir também Hyppolite, que apresenta o conceito de *Bildung* como a elevação do *eu* individual ao *eu* da humanidade: "Elevar o eu individual até o eu da humanidade – é, em sua significação mais profunda, o que Hegel chama de 'cultura' (*Bildung*). Mas essa cultura não é apenas a do indivíduo, e não o envolve sozinho; é também um momento essencial do todo, do absoluto. Se o absoluto é de fato sujeito e não apenas substância, então ele é sua própria reflexão sobre si mesmo; é o curso do seu tornar-se consciente de si mesmo como consciência de espírito. Assim, quando a consciência progride de uma experiência em direção à próxima e expande seus horizontes, o indivíduo se eleva à humanidade e ao mesmo tempo a humanidade se torna consciente de si." (HYPPOLITE, 1974, p. 42).

na necessidade do indivíduo *suportar* as delongas, as voltas, os "becos-sem-saída" do vir-a-ser da ciência.

> A meta final desse movimento é a intuição espiritual do que é o saber. A impaciência exige o impossível, ou seja, a obtenção do fim sem os meios. De um lado, há que suportar as *longas distâncias* desse caminho, porque cada momento é necessário. De outro, há que *demorar-se* em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa, e assim cada momento só é considerado absolutamente enquanto sua determinidade for vista como todo ou como concreto, ou o todo [for visto] na peculiaridade dessa determinação. (HEGEL, 2002, p. 39)

Por fim, essa "meta final" aponta ou indica de antemão a necessidade duma série de eventos transformativos, sem os quais a intuição espiritual sobre o que é o saber, do que se trata a verdade ou em que consiste seu conhecimento não pode se dar. A partir disso é possível apreender de maneira límpida a acepção na qual o sentido de introdução ao sistema é utilizado para com a *Fenomenologia*: trata-se de uma introdução cujo objeto é uma completa transformação na *perspectiva* por meio da qual a consciência individual concebe o conhecer. Essa transformação deverá possibilitar a elevação da consciência de seu estado natural ou ingênuo ao patamar no qual exclusivamente lhe é possível apreender o que posteriormente será abordado de maneira exaustiva na *Ciência da Lógica* (1816)[10] e nas demais partes do corpo filosófico hegeliano: a exposição do *lógos* do próprio mundo, ou a estrutura ontológica da realidade delineada e expressa metodologicamente através de um discurso filosófico. No

---

[10] Sobre a especificidade da relação entre essas duas obras é imprescindível ter em mente essa menção que Hegel faz no *Prefácio* à primeira edição da *Ciência da Lógica*, relacionando-as: "A consciência é o espírito enquanto algo concreto e, na verdade, o saber preso na exterioridade; contudo, o movimento progressivo deste objeto, tal como o desenvolvimento de toda a vida natural e espiritual, baseia-se somente na natureza das *essencialidades puras* que constituem o conteúdo da Lógica. A consciência, enquanto o espírito que se manifesta e que, seguindo seu caminho, liberta-se da sua imediatidade e da concreção exterior, torna-se saber puro, o qual, por sua vez, toma para si mesmo como objeto aquelas *essencialidades puras* tais como elas são em si e para si. Elas são os pensamentos puros, o espírito que pensa sua essência. O seu automovimento é sua vida espiritual e é aquilo pelo qual a ciência se constitui e do qual ela é a apresentação." (HEGEL, 2016, p. 29). Nesse contexto, a *Fenomenologia* se configura como introdução ao sistema precisamente no fato de que sua tarefa consiste na exposição do registro das etapas necessárias a essa "libertação" que o espírito fez de si próprio para com suas formas e estações exteriores. O caráter dessa "concretude do espírito", enquanto algo encarnado numa consciência, é precisamente o que necessita ser depurado através de um método específico e de uma cientificidade própria, prévia à cientificidade presente na *Ciência da Lógica*.

contexto aqui em questão é imprescindível ainda ressaltar que a *Fenomenologia* se desenvolve como que experimentalmente, no sentido de representar no corpo da doutrina filosófica de Hegel o momento no qual a consciência é, simultaneamente, objeto de um esforço científico e força-motriz desse mesmo esforço enquanto "ciência da experiência da consciência" (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*)[11].

Nessa perspectiva, a obra é o desenvolver dessa ciência, por assim dizer metafísico-empírica e, ao mesmo tempo, é seu registro histórico enquanto unidade sintética dos experimentos fenomenológicos aí realizados. É na efetivação dessa experiência, expressa de maneira imanente através da conexão lógica que se faz presente entre todas as secções da obra, dispostas na forma de um sistema e de um itinerário necessário – é via essa dinâmica, dizia-se, que o caráter propriamente iniciático[12] da obra transparece. O aspecto histórico[13] e estrutural do texto, a disposição, a divisão das partes, a sequência das secções etc. é um

---

[11] É digno de nota aqui que o tratamento dado ao conceito de experiência na *Fenomenologia* é muito mais amplo e vívido que o sentido tão-somente teórico desse conceito. Hyppolite apresenta-o como um conceito total da experiência: "A experiência que a consciência elabora por aqui não é apenas experiência teorética, conhecimento do objeto; é o todo da experiência. O ponto é considerar a vida da consciência tanto quando ela conhece o mundo como objeto da ciência, tanto quando conhece a si mesma como vida ou intenciona uma meta. Já que é a experiência da consciência no geral que é para ser considerada, todas as formas de experiência, ética, jurídica, e religiosa serão incluídas." (HYPPOLITE, 1974, p. 10).

[12] Perfilho-me aqui à tradição interpretativa da qual fazem parte G.A. Magee, H.S. Harris, D.P. Verene, Walter Cerf, C. O'Regan, Ernst Benz dentre outros. O estudo desses autores se faz imprescindível em qualquer análise profunda do idealismo e do romantismo alemães, devido ao fato de eles não pretenderem ocultar de si mesmos o fato contextual inegável de que a Alemanha setecentista viveu um reavivamento de uma série de elementos e de temas centrais presentes em doutrinas místicas e herméticas desde sempre. Essas doutrinas estiveram presentes como pano-de-fundo cultural e histórico da intelectualidade alemã desde Meister Eckhart, passando por Theophrastus von Hohenheim (Paracelso), por Jakob Böhme, Christoph Oetinger e, finalmente, Franz von Baader, para com o qual Hegel associou-se e manteve uma correspondência direta durante boa parte de sua vida. No que concerne especificamente ao conceito de *iniciação* e a sua presença emblemática na *Fenomenologia*, Magee diz que: "Na introdução eu mencionei brevemente um aspecto do Hermeticismo que, até agora, não discuti extensivamente: iniciação. Se Hegel acreditasse que a recepção do sistema da ciência pudesse ser realizada simplesmente por sua leitura num livro, ele não teria em primeiro lugar escrito a *Fenomenologia do Espírito*. (...) deve-se ser levado à iluminação cuidadosamente; deve-se efetivamente explorar os becos cegos que prometem a iluminação, mas não a entregam, e se deve ser purificado de pressuposições falsas. Somente por essa via a doutrina verdadeira vai significar qualquer coisa; somente nessa via a vida do iniciado efetivamente mudará. Como eu disse, o sistema de Hegel não é simplesmente uma 'teoria' sobre o mundo; é projetado para *transfigurar* nossa experiência e efetivar uma nova maneira de ser no mundo. A *Fenomenologia do Espírito* é a experiência iniciatória de Hegel." (MAGEE, 2001, p. 123).

[13] Sobre esse aspecto, Magee aponta que: "Se a *Fenomenologia* é pretendida, em parte, a familiarizar os leitores com o contexto intelectual e cultural sobre o qual o sistema é erigido, então é um trabalho de história? Em um certo sentido, sim. (...) o objeto da *Fenomenologia* não é apresentar uma história da mente, mas uma 'história natural' das suas formas fundamentais em seu relacionamento lógico." (Ibid., p. 127-8).

"sugestionamento", uma incitação para que o filósofo aspirante – no galgar dos degraus de sua formação (*Bildung*) – percorra os mesmos passos e supere as mesmas etapas aí dispostas a partir de si mesmo.

III. A presença do elemento iniciático: da consciência infeliz à razão

Argumentar-se-á nesta secção que a semelhança da dinâmica fenomenológica com doutrinas de cunho hermético e místico na perspectiva do encadeamento emblemático e dos símbolos implícitos nesse tipo de movimento é inegável. Todavia, tal semelhança se expressa na prosa de Hegel de uma maneira completamente lógica, coesa e estratificada numa série de estações ou de camadas qualitativamente distintas a serem percorridas e assimiladas pela consciência. Significa dizer: a *Fenomenologia* partilha com essas doutrinas temas, figuras, objetos e fins do ponto de vista da tradição à qual pertencem originalmente – na perspectiva cronológica e histórica na qual registrou-se seu surgimento. No que concerne a esses fins, sobressai-se precisamente o fim da obra de constituir-se como um registro de experiência[14], muito embora sua metodologia seja, como se sabe, discursiva. Magee, citando Garth Fowden sobre a *iniciação hermética*, diz que se trata de um evento que "não é concebido como uma forma de símbolo, ou algo que alguém apenas lê sobre, mas como uma experiência real, expandindo todas as capacidades daqueles que embarcam nela".[15] Acrescenta ainda que

> é um caminho extremamente tortuoso, abandonar aquilo a que se está habituado e que se possui agora, e retraçar os próprios passos em direção as coisas antigas e primordiais. (...) Fowden escreve no mesmo contexto que 'a iniciação [Hermética] se dá em duas fases, a primeira enfatizando o autoconhecimento, a segunda o conhecimento de Deus.' Há novamente um

---

[14] O próprio Hegel costumava dizer de sua *Fenomenologia* que ela fora sua "viagem de descoberta". Terry Pinkard, na sua biografia sobre Hegel, esclarece esse ponto, citando Michelet: "Como observou um de seus estudantes de seus últimos anos em Berlim, Karl Ludwig Michelet, Hegel 'tinha o hábito de chamar sua obra, que apareceu em 1807, sua viagem de descoberta, já que aqui o método especulativo, que para ele era unicamente o que convinha à história da filosofia, englobava e perpassava toda a esfera do conhecimento humano'". (PINKARD, 2000, p. 203).

[15] MAGEE, 2001, p. 129.

> paralelo interessante com a filosofia hegeliana. A *Fenomenologia* pode ser pensada como uma viagem de autodescoberta, enquanto que o resto do sistema (um caminho também tortuoso) é a descoberta do Absoluto ou de Deus. (MAGEE, 2001, p. 129, 130)

Incidentalmente é importante ressaltar aqui que esse "retraçar os próprios passos na direção das coisas antigas e primordiais" está em plena consonância com o método especulativo-dialético de Hegel[16], e com o objeto mesmo do seu filosofar (ao menos no contexto da *Fenomenologia*): o estabelecimento das pressuposições necessárias para que a consciência individual possa galgar o patamar a partir do qual lhe seja possível conceber o absoluto para si. No que concerne ao caráter de rememoração desse método, Magee o retrata em várias passagens numa secção de sua obra dedicada à interpretação do conceito de especulação de Hegel como parte integrante da grande tradição da Filosofia Perene.

> Hegel sustenta a concepção tradicional, hermética de *philosophia perennis*: todos os sistemas prévios de pensamento – religiosos, mitológicos, filosóficos – apontam para e parcialmente desvelam a mesma doutrina. A filosofia especulativa é a forma final, completamente adequada, e completamente consciente de *philosophia perennis*, forma que só pôde ser realizada nos tempos modernos. Num fragmento preservado por Rosenkranz, Hegel escreve: "Do conhecimento verdadeiro do princípio de toda a filosofia, surgirá a convicção de que em todos os tempos só houve uma e a mesma filosofia. Então não só eu não estou prometendo nada novo aqui, mas, ao contrário, estou devotando todos os meus esforços filosóficos precisamente à restauração da *mais antiga das coisas antigas*, e em liberá-la dos mal-entendidos nos quais os tempos recentes de não-filosofia a têm sepultado". (MAGEE, 2001, p. 86)

Mais à frente o autor disserta sobre uma série de sentidos por meio dos quais propõe que o conceito da especulação hegeliana deva ser

---

[16] Isso não significa que o intuito de Hegel no seu filosofar seja hermético, ou que o filósofo tenha objetivos ocultistas implícitos em sua metodologia. Significa antes que a *Fenomenologia* é, quiçá, a obra na qual Hegel se esforçou para expressar essa semelhança de conteúdo e de objeto via uma metodologia propriamente filosófica, significa dizer, clara, discursiva e completamente racional. No que concerne ao método – e aqui isso é o principal – uma filosofia jamais poderá apresentar-se como um conjunto de práticas religiosas ou místicas.

entendido[17]. O argumento desenvolvido nesse trabalho procede na linha de sustentar que todos esses conceitos empregados por G.A. Magee, H.S. Harris, D.P. Verene dentre outros a fim de elucidar e explicitar o conjunto de critérios implícitos na metodologia hegeliana, conceitos tais quais os de rememoração, dialética, especulação, reflexão passiva etc. são completamente inapreensíveis verdadeiramente no interior da lógica do pensamento de Hegel se precisamente o movimento do qual se trata aqui a *Fenomenologia* – na forma de um *trabalho negativo* de renúncia e de sacrifício – não for posto em movimento e não for exaurido. Entretanto, ao mesmo tempo e justamente pelo fato desses critérios estarem presentes de maneira dispersa numa série de figuras (*Gestalten*) ou de estações da consciência, essas figuras não podem ser apreendidas antes de eles, os critérios, haverem sido experienciados pela consciência individual. A circularidade teórica que se estabelece aqui não é de maneira alguma casual, mas também não é incontornável e insuperável. Constitui-se, antes, como o incitamento fundamental e necessário para que a consciência rompa esse limiar através da *ação*[18].

Tendo esses pontos lapidares sido estabelecidos, faz-se necessário agora apresentar os principais critérios por meio dos quais esse evento transformativo ou essa depuração paulatina da consciência individual – de seus estágios inapropriados para a apreensão da verdade – deve se dar. Tal concepção, bem como a consequente exposição dos elementos que lhe são inerentes, condensa-se no conceito de “extrusão” (*Entäusserung*).

---

[17] “Especulação depende, dessa maneira, da rememoração (*Erinnerung*), rememoração da *philosophia perennis*.” (MAGEE, 2001, p. 86): “a especulação hegeliana é o em si da consciência humana finalmente feito para si, feito explícito.”; “Se a especulação envolve rememoração, então ela aparenta ser uma atividade fundamentalmente passiva. Esse é de fato o caso, pois o termo *especulação* vem de *speculum*, ou ‘espelho’.”; “O que o filósofo especulativo espelha? A especulação aponta um espelho para a própria Ideia: ela possibilita à Ideia compreender a si mesma.” (Ibid., p. 88); “O filósofo é um veículo das musas: um oráculo através do qual o Espírito se expressa, um escritor automático que passivamente observa o jogo da dialética conforme ele se desenvolve em sua página.”; “toda filosofia é implícita ou explicitamente dialética por natureza, e a atividade da dialética pressupõe que sempre já se possua sabedoria, mas numa forma imperfeita.” (Ibid., p. 89); “A dialética é o ‘método’ pelo qual a especulação almeja ‘rememorar’ a sabedoria inconsciente e completar a filosofia perene.” (Ibid., p. 90); “Filosofia especulativa, ao contrário, não é criativa, é rememorativa. Filosofia especulativa não é ativa, é ‘essencialmente receptiva, não-crítica’. O filósofo especulativo não está no controle dos seus pensamentos. Ele é ‘possuído’ pelo que está pensando sobre.” (Ibid., p. 98).

[18] Trataremos desse caráter ativo da consciência na próxima secção.

Hegel utiliza o conceito de extrusão para expressar o movimento através do qual a consciência individual exterioriza seu conteúdo interior no mundo do ser-aí[19]; faz de seu conteúdo um ser, uma coisa. Essa extrusão se dá via outros dois conceitos essenciais na lógica efetiva desse momento: sacrifício (*Aufopferung*) e renúncia (*Verzichleistung*).

A exposição da dialética que desdobra esses elementos aparece propriamente no quarto capítulo da *Fenomenologia*, na divisão B, cujo tema emblemático é precisamente a liberdade da consciência-de-si. Apresentam-se aí os princípios das consciências estóica e cética, e o princípio da consciência infeliz, que é a secção da transição entre o conceito da liberdade e o conceito de razão – este apresentado no capítulo seguinte referente à certeza e verdade da razão. A mensagem implícita – escrita como que num nível de significação qualitativamente distinto – é que a consciência não atinge o patamar de efetivar-se como razão sem antes haver passado pelo estágio *depurativo* no qual a individualidade se "extrusou" de si a fim de se pôr como livre.

O movimento dessa extrusão é tríplice. Inicia-se na consciência estóica, determina-se mais concretamente na consciência cética, e é concluído na consciência infeliz. Na primeira ele se manifesta como o instaurar de uma "liberdade de pensamento", num sentido ainda abstrato, no qual abstrair[20] no presente contexto de uma atividade da consciência significa um *retirar-se*, uma espécie de distanciamento a ser exercido conscientemente para com o objeto, fenômeno, caso etc. A abstração que se efetiva aqui é, portanto, um agir da consciência no sentido de se retirar das circunstâncias mundanas nas quais está imersa naturalmente (retirar-se do movimento do ser-aí). É um agir que consiste em "conservar-se na impassibilidade que continuamente se *retira* do movimento do ser-aí, do

[19] Sobre a especificidade do uso de ser-aí (*dasein*) por Hegel, ver a segunda citação à frente, na página 14, onde o filósofo está a dissertar sobre a natureza da dialética enquanto momento de negação pura no qual a consciência nega a própria essência da determinidade das coisas. Lá o ser-aí aparecerá na forma do que é determinado como firme e imutável, seja onde e de que maneira for.

[20] Em sua acepção originária, abstrair significa retirar, isolar, ou separar algo da sua conjuntura imediata para considerá-lo isoladamente.

atuar como do padecer, para *a essencialidade simples do pensamento*."[21] O recurso à figura histórica do estoicismo é, como se sabe, parte integrante do intuito de Hegel (presente não só na *Fenomenologia*) de apresentar uma correlação entre o movimento do espírito na história e o desenvolvimento lógico que ele efetiva em si e a partir de si mesmo.

Essa liberdade é postulada, portanto, de maneira inicialmente abstrata, pois "no pensamento tem somente o *puro pensamento* por sua verdade; e verdade sem a implementação da vida. Por isso é ainda só o conceito da liberdade, não a própria liberdade viva."[22] O elemento que impulsiona a dialética nessa secção é precisamente a inefetividade de um conceito de liberdade meramente negativo, que se constitui tão-só no afastamento para com a multiplicidade das coisas no mundo. Para que essa liberdade se efetive, a consciência tem de experimentar seu conceito, tem de fazê-lo penetrar na vida, e para isso deve "captar o mundo vivo como um sistema de pensamento."[23] Mas, enquanto abstração, o conceito de liberdade "separando-se da multiplicidade variada das coisas, não tem *conteúdo* nenhum em si mesmo, exceto um [conteúdo que lhe é] *dado*."[24] E tal conteúdo lhe é "dado" pelo fato dessa liberdade depender das coisas e do mundo para negá-las, no movimento através do qual ela intenta se determinar como livre através da conquista de uma impassibilidade. Nas palavras de Hegel:

> O estoicismo portanto caía em perplexidade quando lhe perguntavam, na linguagem de então, sobre o *critério* da verdade em geral; quer dizer, com mais propriedade, sobre um *conteúdo do pensamento mesmo*. À pergunta sobre *o que* era bom e verdadeiro era dada ainda uma vez como resposta o mesmo pensar *sem-conteúdo*: "É na racionalidade que deve consistir o bem e o verdadeiro". (HEGEL, 2002, p. 154)

---

[21] HEGEL, 2002, p. 153.

[22] Idem.

[23] Ibid. p. 154.

[24] Idem.

Para Hegel, é na figura seguinte, a do ceticismo, que, por levar a cabo a negação do ser-aí como possuindo uma essência independente, a consciência vai se experienciar de fato como livre.

> O *cepticismo* é a realização do que o estoicismo era somente o conceito; - e a experiência efetiva do que é a liberdade do pensamento: liberdade que *em-si* é o negativo, e que assim deve apresentar-se. De fato, com a reflexão da consciência-de-si para dentro do pensamento simples de si mesma, de encontro a essa reflexão caíram fora da infinitude [do pensamento] o ser-aí independente e a determinidade permanente. (HEGEL, 2002, p. 154, 155)

Todavia, esse “ser-aí independente” e essa “determinidade permanente” serão entendidos não apenas como as coisas e suas determinações, objetos, fenômenos e suas leis etc., mas muito mais que isso: na figura do ceticismo como movimento dialético no qual e do qual a consciência está consciente da dialética (da negatividade) que se dá nela e no momento no qual se dá, esses elementos a serem negados como “outros” para a consciência constituem a própria natureza da determinidade no geral.

> *O dialético*, como movimento negativo, tal como *é*, imediatamente, revela-se de início à consciência como algo a que ela está entregue, e que não é por meio da consciência mesma. Como *cepticismo*, ao contrário, o movimento dialético é momento da consciência-de-si – para a qual [já] não *acontece*, sem saber como, que desvaneça seu verdadeiro e real. Pois é essa consciência-de-si que na certeza de sua liberdade faz desvanecer até esse outro que se fazia passar por real; e não só o objetivo como tal: também sua própria relação com ele, na qual vale e é valorizada como objetiva. Assim também [faz desvanecer] seu *perceber*, como igualmente seu *consolidar* do que estava em risco de perder-se: *a sofistaria* e seu *verdadeiro determinado e fixado por sua conta*. Mediante essa negação consciente de si, garante a consciência-de-si *para si mesma a certeza de sua própria liberdade:* produz a experiência da liberdade, e assim a eleva à *verdade*. O que desvanece é o determinado ou a diferença que se estabeleça como firme e imutável, de qualquer modo e seja donde for. (HEGEL, 2002, p. 156)

Sumariamente tem-se, portanto, que na experiência de se pôr como uma essência livre a consciência vai primeiramente efetivar o conceito de liberdade de maneira abstrata, significa dizer, enquanto o movimento de se retirar do mundo do ser-aí e das circunstâncias a fim de se refugiar no reino do puro pensamento. Em seguida converterá essa negação abstrata em negação efetiva ao direcioná-la para a própria essencialidade (melhor dito: inessencialidade) das coisas, isto é, para a *determinabilidade* em geral. Segundo Hegel, o que a consciência conquista por essa via é a supracitada "certeza de si mesma como livre". Não obstante, essa conquista não é nada de duradouro. Nessa negatividade direcionada a toda determinabilidade a consciência não poderia se esquivar do fato mesmo de manifestar-se contraditoriamente. Hegel diz que "no ceticismo a consciência se experimenta em verdade como consciência em si mesma contraditória."[25]

Essa contradição representará o ponto de partida da lógica da consciência infeliz, que é apresentada não como "uma", mas como duas consciências convivendo em tensão num único ser, duas essências contrapostas intermediadas por um sentimento de cisão que se lhes manifesta como um abismo.

> Essa consciência infeliz, *cindida dentro de si*, já que essa contradição de sua essência é, para ela, *uma* consciência, deve ter numa consciência sempre também a outra; de tal maneira que é desalojada imediatamente de cada uma quando pensa ter chegado à vitória e à quietude da unidade. (HEGEL, 2002, p. 158)

Deve-se ao fato mesmo – à presença dessa cisão – a necessidade de que uma dessas consciências se sacrifique, renuncie à sua independência num movimento lógico semelhante à "luta de vida ou morte" que se travou entre a consciência servil e a consciência independente[26] na secção da

---

[25] Ibid., p. 157.

[26] A principal diferença é que na secção da famosa dialética do reconhecimento essa luta era travada entre dois indivíduos, significa dizer: a contradição entre duas essências conscientes distintas era projetada para fora, no mundo

dependência e independência da consciência-de-si. A semelhança se estende ainda: uma dessas consciências novamente será a essencial, enquanto a outra será posta como que o "influxo subjacente" que opera uma transformação em si mesma, mas em nome de uma potência que lhe ultrapassa (sendo essa potência aqui inicialmente um *outro*, um *além*). Hegel expressa essa "unidade em si mesma dupla" da consciência dizendo que por ela ser uma unidade imediata das duas consciências-de-si, uma é tomada como essência (a consciência simples e imutável), e a outra (por ser consciência imersa na mutabilidade do ser-aí em suas determinações) é tomada como inessencial.

> Para ela, as duas são essências alheias uma à outra. Ela mesma, por ser a consciência dessa contradição, se põe do lado da consciência mutável, e é para si o inessencial. Mas como consciência da imutabilidade ou da essência simples, deve ao mesmo tempo proceder a libertar-se do inessencial, quer dizer, libertar-se de si mesma. Pois embora seja de fato para-si exclusivamente consciência mutável, e o imutável lhe seja algo de alheio, *ela mesma* é consciência simples, portanto imutável; por isso está cônscia dessa consciência imutável como sendo *sua essência*, mas de tal modo que de novo *ela mesma* para si não é essa essência. (HEGEL, 2002, p. 159)

Essa passagem é lapidar. Aparecem aqui alguns elementos simbólicos cuja interpretação cuidadosa se faz imprescindível. No primeiro, Hegel retoma a concepção de liberdade que vinha sendo elaborada nas secções prévias, referentes às consciências estóica e cética e lhe designa aqui a conotação final por meio da qual ela deve ser entendida: liberdade consiste, para a consciência, em "libertar-se do inessencial, quer dizer, libertar-se de si mesma." Para a consciência, enquanto consciência contraditória imersa na mutabilidade do ser-aí, a libertação dessa sua própria inessencialidade só será possível através do sacrifício de si mesma, isto é, através do sacrifício daqueles seus elementos intrínsecos que dão sustentação à sua natureza contraditória. Como foi dito em páginas

---

do ser-aí. Na secção da consciência infeliz essa luta é interiorizada na consciência de um único indivíduo, daí o fato do seu inteiro sentimento para consigo ser "infeliz", devido à presença interior desse abismo, dessa cisão.

anteriores, é emblemático o fato do capítulo da liberdade da consciência-de-si anteceder o capítulo da certeza e verdade da razão, pois a consciência que não passa por esse movimento de sacrifício de si não atinge o patamar de se conceber para si como racional.

O segundo elemento diz respeito ao fato de claramente Hegel definir a essência da consciência como a ser seu elemento imutável. A consciência é simultaneamente a presença desse princípio imutável dentro de si como sua essência, e a incapacidade de ser para si mesma essa imutabilidade, significa dizer: a consciência é cônscia de sua essência, mas para si só é capaz de ser finitude, consciência de que é um *esforço finito* em direção à *imutabilidade*. Esse inteiro movimento pode ser formulado de uma maneira sintética: faz-se necessário que a consciência produza para si mesma a relação entre seu sentimento de si enquanto consciência singular e sua relação com o elemento imutável.

Hegel diz dessa relação que ela é "um silogismo, em que a singularidade – inicialmente fixada como oposta ao *Em-si* – só mediante um terceiro termo é concluída com esse outro extremo."[27] Esse "terceiro termo" é o *pensamento* que a consciência tem do *imutável*, e Hegel o expõe como termo mediador no movimento da consciência se fazer una com a substância imutável. Na sequência do argumento é apresentada a série de renúncias que a consciência terá de fazer a fim de que sua unidade com essa substância se produza.

> (...) nesse meio-termo, a consciência se liberta do agir e do gozo como seus. Repele de si, como extremo *para-si-essente*, a essência de seu *querer*, e lança sobre o meio-termo, ou o ministro, a peculiaridade e a liberdade da decisão, e, com isto, a *culpa* de seu agir. A ação, enquanto é seguimento de uma decisão alheia, deixa de ser própria, segundo o lado do agir ou do *querer*. (HEGEL, 2002, p. 168)

Atente-se aqui para o fato de Hegel definir essa primeira ação de renúncia da consciência como uma "ação que deixa de ser própria". A

[27] HEGEL, 2002, p. 168.

questão aqui é que ela postula sua ação no pensamento que faz a mediação da sua essência singular com a essência imutável. A consciência age, por assim dizer, *em nome* do pensamento do imutável. Age, portanto, em nome de sua própria essência, mas que para ela ainda não se fez efetiva. O objetivo dessa ação é a aniquilação de si própria. Hegel diz que "essa tentativa de aniquilação imediata de seu ser efetivo é *mediada* pelo pensamento do Imutável, e ocorre nessa *relação*." Tal relação "constitui a essência do movimento negativo, no qual a consciência se dirige contra a sua singularidade."[28]

A partir da exposição desses pontos se torna evidente o fato de que se trabalha nessa secção com a necessidade de que a consciência defronte – a partir das suas forças e recursos – sua própria aniquilação: a perda de seus elementos constitutivos e de suas peculiaridades intrínsecas. Até aqui tratou-se dos *sacrifícios-de-si* efetivados no lado subjetivo da consciência pelo intermédio de serem realizados em nome da essência imutável. Mas Hegel apresenta ainda a necessidade da renúncia do que ele denomina de "lado objetivo" da ação dessa consciência, isto é, dos frutos de suas ações conquistados na figura anterior, referente às consciências servil e independente: os frutos do trabalho e o gozo decorrente disso.

> (...) repele de si isso também; e como renuncia à vontade própria, renuncia igualmente à *efetividade* conseguida no trabalho e no gozo. Renuncia à efetividade [1] em parte como à verdade alcançada de sua *independência* cônscia de si (...); [2] em parte, como à *propriedade exterior* – enquanto abre mão do que possuía, que ganhara pelo trabalho; [3] em parte, como *ao gozo* possuído. (HEGEL, p. 168, 169)

A semelhança com o caráter iniciático de uma doutrina hermética se faz muito evidente através desse simbolismo da renúncia. Essa similaridade não deve ser desconsiderada. A necessidade da experiência dessas renúncias por parte da consciência é o objeto específico da iniciação hermética ou mística – mesmo que para a consciência suas *aniquilações*

---

[28] Idem.

sejam vividas intelectivamente, como que na apreensão do que a renúncia e o sacrifício de si significam. A interpretação, aliás, sobre o conteúdo do conceito de aniquilação (*Vertilgung*) é imprecisa. Não obstante, trata-se aqui do que já foi mencionado em páginas anteriores[29]: o autoconhecimento exaustivo é uma das fases numa iniciação hermética, e tem como objetivo *depurar* a consciência individual a fim de estabelecer para ela as pré-condições necessárias para a apreensão do objeto da fase seguinte: o conhecimento de *Deus*, do *Absoluto*, ou do que *É*. Essa fase ou essa *estação* já é anunciada por Hegel em sua argumentação na secção da consciência infeliz: trata-se da esfera de significação do *espírito*.

A primeira parte inteira da *Fenomenologia* (sobretudo a parte referente à consciência-de-si) é, nessa perspectiva, dedicada a preparação dos atributos básicos para que a consciência individual possa ingressar na esfera do espírito. É dessa maneira que a transformação de perspectiva que a obra almeja efetivar na consciência individual é similar a uma transformação iniciática. Magee, citando Kojève e H.S. Harris não se esquiva à menção de que essa preparação é, de fato, de caráter iniciático.

> Kojève define o sábio hegeliano como o homem de ambas, perfeita consciência-de-si e perfeita auto-satisfação. Sabedoria e auto-satisfação não consistem, entretanto, em engrandecimento do ego, mas na transcendência do ego e na identificação com o Espírito enquanto tal. Kojève escreve 'Para que a consciência-de-si exista, para que a filosofia exista deve haver *transcendência* do si com relação ao si como dado.' H.S. Harris acrescenta que 'Na visão de Hegel nós temos que aniquilar nossa própria qualidade individual a fim de entrar na esfera onde a filosofia mesma fala.' Aqui novamente nós vemos uma clara afinidade com o misticismo. Se é a tarefa da *Fenomenologia* atingir essa transcendência do si, então a *Fenomenologia* começa a parecer-se com uma iniciação mística. (MAGEE, 2001, p. 129)

Tal concepção de *iniciação* deve ser ao menos considerada no que concerne à questão do lugar da *Fenomenologia* no sistema hegeliano, e sua

---

[29] Conferir citação da obra de G.A. Magee, na página dez acima, onde se está a tratar das duas fases de uma iniciação hermética.

função de introdução a esse sistema. Trata-se aqui da clássica concepção da *Fenomenologia* como a primeira parte do sistema. Nosso argumento, no que concerne a essa questão, consiste em sustentar que esse caráter de introdução não é tão-somente uma preparação de conteúdo, ou a introdução de temas e conceitos que serão necessários para a apreensão da continuidade do pensamento de Hegel em suas demais obras, mas introdução aqui consiste também e principalmente na transformação da perspectiva na qual se concebe o conhecimento, o que implica numa transformação estratificada em várias etapas ao longo do próprio movimento introdutório. O sentido de *introdução*, nessa perspectiva, é o anúncio dos conceitos e instâncias a serem experienciados, e no ato desse anúncio, é também o início da experiência da consciência neles.

Agora bem, é nessa perspectiva que, na sequência da argumentação de Hegel, se faz imprescindível a necessidade de se apreender o significado intrínseco da subjetividade por meio do risco para o indivíduo de perdê-la para si completamente. A consciência elevou-se da esfera na qual a "luta de vida ou morte" se travava entre dois indivíduos distintos (dialética da dependência e da independência da consciência-de-si), em direção à interiorização dessa luta para dentro de si mesma, no que concerne à sua própria essência. Da mesma maneira que naquela secção o Senhor não se fazia Senhor se não se arriscasse na luta de vida ou morte – e se não atravessasse essa luta vencendo-a – aqui a consciência não se faz livre dos ditames e dos critérios de sua inessencialidade (sua inaptidão, portanto, para o conhecimento objetivo, *racional*) se não mergulhar em si mesma a fim de se conhecer completamente no risco de se alienar de si e se perder. Diante dessa ameaça da *perda-de-si*, o indivíduo se põe precisamente no patamar onde tem a certeza que o que conhecerá doravante não é mais exclusivamente seu "si" (posto à prova e renunciado), mas algo de objetivo e racional. A partir daqui é que se faz *possível* uma experiência do que seja elaborar um discurso *verdadeiro*. Vê-se que, embora se trate de uma diferença formal no que concerne à possibilidade dessa experiência (numa doutrina hermética esse evento iria se efetivar na esfera de uma

transformação intuitiva na consciência cognoscitiva), trata-se, não obstante, de uma experiência transformativa, seja de perspectiva, de forma da faculdade cognoscitiva, ou de capacidade intelectiva, e transformativa no sentido de se atingir – via a mesma possibilidade – o mesmo objeto: a verdade ou um *conhecimento* verdadeiro. Hegel chega mesmo a dizer que a consciência "se priva de sua liberdade interior e exterior", e se priva "da efetividade como seu ser-para-si".

> Através destes momentos – do renunciar à própria decisão, e depois à propriedade e ao gozo, e, enfim, através do momento positivo em que a consciência se põe a fazer algo que não compreende – ela se priva, em verdade e cabalmente, da consciência da liberdade interior e exterior, e da efetividade como seu *ser-para-si*. Tem a certeza de se ter extrusado verdadeiramente de seu *Eu*, e de ter feito de sua consciência-de-si imediata uma *coisa*, um ser objetivo. (HEGEL, 2002, p.169)

Ora, como essa passagem deve ser interpretada? O que essa sequência de privações deve significar, senão que a consciência, para identificar-se (identificar sua essência efetiva) à efetividade absoluta ou universal deve abster-se temporariamente de si? O interesse de Hegel se configura aqui como hermético na mesma perspectiva de doutrinas ocultas, mas na especificidade da metodologia filosófica limpidamente lógica: trata-se de reconhecer a efetividade universal, e reconhecer que a consciência individual precisa sacrificar sua *exclusividade* (seu caráter *negativo*, de negação do absoluto) a fim de ser absorvida e renascida nessa substância universal. Significa dizer: o objeto ao qual essa identidade visa é o mesmo tanto para a filosofia quanto para uma doutrina hermética ou mística: é a conquista da possibilidade da experiência da verdade. A diferença para com a ciência especulativa proposta por Hegel se dá no fato de que para essa se trata de *formular* e *expressar* o conhecimento verdadeiro, sobretudo na linguagem.

Filosoficamente o salto que Hegel realiza aqui, do ponto de vista de uma teoria do conhecimento, em relação a teorias contemporâneas à sua – sem recorrer a nenhum misticismo, sentimentalismo ou pressentimento

religioso na formulação do discurso e no desdobramento do método – é extremamente salutar. Trata-se de fundamentar uma transformação metafísica na estrutura subjetiva do sujeito cognoscente. Para isso Hegel não recorre à estética, nem à arte, nem à poesia e nem à fé. No que concerne à forma, seus meios e métodos são estritamente racionais, significa dizer: estritamente *conceituais*. Todavia o que está implícito no uso desses meios – como se neles, *especulativamente*, se expressasse a comunhão com aquilo que racionalmente não pode ser expresso – é a expressão simultânea de um nível de racionalidade superior, simbólico e emblemático que se evidencia paulatinamente através das concepções de *depuração* e *elevação* da consciência.

A filosofia especulativa se apresenta, nesse contexto, como uma *lógica superior*, muito embora na forma e na expressão (proposicionais) o conteúdo expresso seja somente o que está contido na semântica direta e cristalizada da proposição. É nessa perspectiva que a semelhança de objeto entre a filosofia especulativa e as doutrinas herméticas ou místicas se faz patente: ambas pressupõem e requerem do estudioso que ele *medite* e que se volte profundamente ao ritmo interior dos seus próprios pensamentos, isto é, faz-se necessário que ele medite e se detenha no *modus operandi* interior da sua consciência. O que esse *meditar* significa (a “paciência no conceito”, quiçá?), seja numa forma ou noutra, é objeto de investigações múltiplas. Na filosofia especulativa em questão o *conceito* é o objeto dessa meditação. Mas o primário, o que há de comum entre ambos os esforços existenciais – inclusive – é o fato do conteúdo e do objeto serem os mesmos, e de sua apreensão só ser possível após transformações sequenciais na perspectiva em que o conhecimento é concebido para a consciência individual.

IV. Razão e Espírito: a via do retorno

A linha interpretativa percorrida até aqui visou argumentar em favor da presença de um elemento iniciático no movimento dialético efetivando-

se no interior cego da consciência infeliz. Mostrou-se de que maneira uma lógica da *depuração* – à semelhança de doutrinas herméticas e místicas – deve se dar na consciência individual a fim de que ela se eleve ao necessário patamar de esvaziamento, isto é, a uma espécie de lógica *receptiva* que lhe viabilize a pura apreensão dos fenômenos sem a interferência das necessidades imediatas e subjetivas às quais a consciência estava sujeita até então: as necessidades de independência, de reconhecimento, e de liberdade. O que se explorou aí foi, noutras palavras, as *condições suficientes* para que a identidade entre sujeito e objeto (de um ponto de vista teórico e prático) possa se estabelecer para a consciência, significa dizer: possa se converter numa forma interior para a qual essa consciência ascenda e na qual ela mesma se converta.

Todavia o mero observar dessas condições, a efetivação interior dessa lógica via sacrifício e renúncia individuais não é ainda a efetivação mesma da elevação da consciência ao nível no qual ela irá se experienciar como una com seu objeto. Tal efetivação dar-se-á a partir do que aqui doravante será designado duplamente como uma via teórica – através do movimento lógico que Hegel desdobra, sobretudo no capítulo referente à certeza e verdade da razão, – e numa via prática, na qual essa lógica se converte e se exterioriza como ação e como obra individual no mundo coletivo da eticidade.

Ao final da secção da consciência infeliz pressupõe-se que o simbolismo da depuração tenha sido concluído na consciência individual. A consciência infeliz libertou-se de sua infelicidade libertando-se de si mesma, e através dessa libertação via sacrifício e renúncia realizou em si as condições para que um conhecimento objetivo possa ser postulado. A que se deve essa objetividade, no entanto? Embora Hegel não esclareça esse ponto de maneira explícita nas secções aqui discutidas, tal questionamento se faz pertinente na presente discussão. No contexto da *certeza e verdade da razão*, é assegurada uma acepção do conceito de objetividade precisamente porque é estabelecido que a consciência individual se extrusou de si e fez de seu ser uma coisa no mundo. Por

conseguinte, é ao inteiro movimento dessa *extrusão* que o conceito de objetividade corresponderá.

> Para a consciência infeliz o *ser-em-si é* o *além* dela mesma. Porém, seu movimento nela implementou isto: a singularidade em seu completo desenvolvimento, ou a singularidade que é a *consciência efetiva*, como o *negativo* de si mesma; quer dizer, como um Extremo *objetivo*. Em outras palavras: arrancou de si seu ser-para-si e fez dele um ser. (HEGEL, 2002, p. 171)

Enquanto razão, portanto, o pensar dessa consciência "é imediatamente, ele mesmo, a efetividade."[30] Destarte, dirá Hegel, a consciência volta a se interessar pelo mundo para com o qual seu interesse prévio era tão-somente negativo[31].

> Até agora, só se preocupava com sua independência e sua liberdade, a fim de salvar-se e conservar-se para si mesma, às custas do *mundo* ou de sua própria efetividade, [já] que ambos lhe pareciam o negativo de sua essência. Mas como razão, segura de si mesma, a consciência-de-si encontrou a paz em relação a ambos; e pode suportá-los, pois está certa de si mesma como [sendo] a realidade, ou seja, está certa de que toda a efetividade não é outra coisa que ela. (HEGEL, 2002, p. 171, 172)

A conotação dada por Hegel nessa passagem a conceitos tais quais o de *salvação*, *conservação* e *mundo* notoriamente faz parte de um registro subjetivo, o que induz o interlocutor a interpretar essa *extrusão* que a consciência fez de seu ser como a ser, de fato, uma extrusão que produz o *extremo objetivo* de sua essência. Mais à frente, num trecho de excepcional clareza, a consciência é definida com precisão nesse seu caráter de certeza:

> a consciência, como essência, é esse curso mesmo em sua totalidade: [curso que consiste em] sair de si como categoria simples, passando à simplicidade e ao objeto, e nele contemplar esse curso; suprassumir o objeto como distinto

---

[30] HEGEL, 2002, p. 172.

[31] Negativo na tríplice perspectiva estóica, cética e infeliz apresentada na secção prévia, significa dizer, como 1) abstração e resguarda da consciência no reino do puro pensamento; 2) como imersão negativa da consciência na determinidade da multiplicidade; e 3) como consciência da cisão entre o múltiplo e o essencial ou imutável na tensão interna à consciência infeliz.

> para *apropriar-se* dele, e proclamar-se como certeza de ser toda a realidade: certeza de ser tanto ela mesma como também seu objeto. (HEGEL, 2002, p. 176)

Nessa certeza da consciência de ser toda a realidade, o "ser-outro" como algo para-si independente desvanece. A razão é, por isso, a primeira positividade para a consciência. Nessa positividade o *eu* é categoria simples, e categoria aqui significa que "consciência-de-si e ser são a mesma essência" (*das Selbstbewusstseins und Sein dasselbe Wesen ist*)[32]. Nisso consistirá inicialmente a concepção de objetividade que aqui está sendo posta em movimento. A singularidade surge nesse contexto de categoria na forma de um esquema: "é sua [própria] passagem, de seu conceito a uma realidade *exterior*, é o *esquema* puro".[33] Pelo fato de no conceito de singularidade estar contida a alusão a um outro, o movimento aqui será o sair da consciência de si mesma a fim de adentrar no objeto para se apropriar dele. Essa apropriação vai se dar via o movimento de elevação dessa certeza da consciência à verdade. Esses são os componentes necessários para que essa lógica da extrusão se converta numa experiência objetiva depurada.

Todavia, é imprescindível ressaltar que essa *certeza* não está ainda na posição de ser postulada como verdadeira. A consciência precisará averiguá-la e experimentar-se nela a fim de testar sua veracidade. Repetir-se-á portanto, a partir de um patamar mais elevado, o triplo movimento apresentado por Hegel nos três primeiros capítulos da *Fenomenologia*, quando a consciência se encontrava numa situação de ingenuidade e acreditava que a verdade era uma essência a ser buscada diretamente no mundo das coisas e do ser-aí, a partir da sensibilidade e da ciência que lhes são derivadas.

A repetição desse movimento, sendo exercido por uma consciência que agora é *interessada em conhecer o mundo* será condensado na lógica da *razão observadora*, subdividida nas três secções que Hegel apresenta

---

[32] Ibid., p. 174.

[33] Ibid., p. 175.

no capítulo referente à certeza e verdade da razão: 1) observação da natureza, 2) observação da consciência-de-si em sua pureza e em sua referência à efetividade exterior, e 3) observação da relação da consciência-de-si com sua efetividade imediata.[34] Denominamos esses três momentos aqui de via teórica por meio da qual a consciência visa efetivar para si a identidade entre sujeito e objeto.

No primeiro, a consciência enquanto "razão quer encontrar-se e possuir-se como objeto *essente*, como modo efetivo, sensivelmente presente"[35], portanto parte para encontrar nas coisas o seu conceito: para encontrar a consciência de si mesma na coisidade. No segundo, a consciência após haver efetuado a transição da natureza inorgânica para a orgânica vai procurar o conceito não nos objetos ou na exterioridade sensível, mas em si mesma, na forma das leis do pensar. Hegel diz que "retornando agora a si mesma, e dirigindo-se ao conceito que é efetivo enquanto livre, a observação encontra primeiro as *leis do pensar*."[36] No terceiro momento, por fim, a observação da consciência, por não ter conseguido conciliar as leis do pensamento com as leis do ser ou da natureza, se volta para a figura na qual exterioridade e interioridade se compenetram e se identificam: a individualidade. Hegel define o indivíduo como uma entidade que é "em si e para si: é *para si*, ou é um agir livre; mas também é *em si* ou tem ele mesmo um determinado ser *originário*." Diz ainda logo em seguida:

> Portanto, surge, no *indivíduo mesmo*, a oposição que consiste em ser, de *dupla maneira*, tanto o movimento da consciência quanto o ser fixo da efetividade fenomenal – efetividade essa que no indivíduo é, imediatamente, a *sua*. Esse ser – o *corpo* da individualidade determinada – é sua *originariedade*, o seu 'não ter feito'. Mas porque o indivíduo, ao mesmo tempo, é somente 'o que tem feito', então o seu corpo é também a expressão de si mesmo, por ele *produzida*:

---

[34] Apresentaremos uma exposição brevíssima e sintética dessas três secções que são, em verdade, muito volumosas. Restringiremo-nos a apresentar apenas o princípio de cada uma das três a fim de dar sustentação à nossa argumentação, na qual consideramos esse movimento como a "via teórica" na qual a identidade entre sujeito e objeto vai se efetivar para a consciência.

[35] Ibid., p. 178, 179.

[36] Ibid., p. 214.

> é ao mesmo tempo um *signo* que não permaneceu uma Coisa imediata, mas no qual o indivíduo somente dá a conhecer o que é quando põe em obra sua natureza originária. (HEGEL, 2002, p. 219, 220)

Essa passagem é importantíssima, pelo desdobramento que Hegel daí em diante dará em vários elementos essenciais para sua concepção de espírito, e para sua acepção de conhecimento. Realiza-se aqui já – numa secção dedicada ao estudo fenotípico da individualidade – a transição de uma lógica até então contida no que se pode interpretar como uma *teoria do conhecimento*, para uma lógica ética. No final da passagem o acento de Hegel é no fato de o indivíduo fazer-se, produzir-se, e de seu conhecimento de si de agora em diante só ser possível via o conhecimento das suas *obras*, que são o fruto da lógica singular de uma natureza originária se efetivando no mundo. É nessa perspectiva que interpretamos que através das definições iniciais dessa lógica, na qual o conceito de individualidade se apresenta, Hegel efetivará a transição de uma via teórica para a via prática da efetivação da identidade entre sujeito e objeto.

Daí em diante desdobrar-se-á o momento no qual a consciência se converte em consciência *operante*, isto é, consciência que age a partir do inteiro significado de toda a *Fenomenologia* até então. É nesse momento e a partir dessa *ação conscienciosa* que o indivíduo "como que retorna a si mesmo" de sua jornada iniciática, recebe seu *si* de volta após o haver "perdido" através de uma série de renúncias. Tal retorno dar-se-á na esfera superior da eticidade (*Sittlichkeit*). A ética apresenta-se aqui como a conclusão de uma teoria do conhecimento, como a dimensão que se abre para o indivíduo, e como o resultado do inteiro movimento metafísico do sacrifício e da renúncia presente desde o início do capítulo da liberdade da consciência-de-si, passando por suas subdivisões em consciência estóica, cética e infeliz. É no capítulo da efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma que esse movimento tem seu início, e aí estão presentes os mesmos elementos metodológico-emblemáticos desdobrados no capítulo da liberdade da consciência-de-si: sacrifício e renúncia – por parte da singularidade individual – de seus elementos inapropriados para

a receptividade da substância universal. Na secção da razão ativa, Hegel postula uma identidade entre a substância universal, a razão, e o espírito. Aí os conceitos de ação e de obra, bem com o significado da própria individualidade como um momento da substância universal serão entrelaçados. A relação dos indivíduos como *essências independentes* com a substância universal é apresentada numa passagem, em verdade, bastante poética.

> A razão está presente como fluida *substância* universal, como imutável *coisidade* simples, que igualmente se refrata em múltiplas essências completamente independentes, como a luz nas estrelas, em seus inúmeros pontos rutilantes. Em seu absoluto ser-para-si, tais essências não só *em si* se dissolvem na substância independente simples, mas ainda são *para si mesmas*; cônscias de serem tais essências simples singulares, porque sacrificam sua singularidade e porque essa substância universal é sua alma e essência. (HEGEL, 2002, p. 247)

Logo em seguida, Hegel apresenta a acepção na qual essa substância universal deve ser entendida: "(...) esse universal é, por sua vez, o *agir* dessas essências como singulares; ou a obra por elas produzida."[37] Significa dizer: embora seja postulada a existência de uma substância universal, de um espírito absoluto, de uma substância imutável, de uma razão etc., o objetivo da *Fenomenologia* não é *provar* a existência de uma tal substância – de acordo com os critérios declarados por Hegel isso é impossível[38]. O objetivo, em verdade, é muito mais modesto: trata-se de gerar na consciência individual a possibilidade de que ela conceba essa substância para si, e é um momento imprescindível no movimento dessa *concepção* que o indivíduo aja em nome desse universal, portanto o fazer-de-si uma *obra* é um componente essencial na transição da perspectiva subjetivista de conhecimento para uma perspectiva verdadeiramente

[37] Ibid., p. 247.

[38] Relembrar a passagem, presente no *Prefácio*, onde Hegel diz que a forma na qual a verdade pode se manifestar não é argumentativa ou proposicional, não reside no domínio da "prova". Conferir nota de número quatro.

objetiva, concreta, e até existencial quiçá. Eis como Hegel expressa isso, entrelaçando os conceitos de indivíduo e de universalidade.

> Assim como o singular, em seu trabalho *singular*, já realiza *inconscientemente* um trabalho *universal*, assim também realiza agora o [trabalho] universal como seu objeto *consciente*: torna-se sua obra o todo *como todo*, pelo qual se sacrifica, e por isso mesmo dele se recebe de volta. Nada há aqui que não seja recíproco, nada em que a independência do indivíduo não se atribua sua significação *positiva* – a de ser para si – na dissolução de seu ser-para-si e na *negação* de si mesmo. (HEGEL, 2002, p. 247, 248)

Evidencia-se aí a presença dos mesmos elementos que foram explorados na lógica das secções prévias. O que aqui deve ser ressaltado é que sem a concepção de que a *Fenomenologia* é uma obra de caráter iniciático, tem-se que a obra nas suas divisões e transições perde sua vida interior e se apresenta como uma obra tão-somente histórica, e numa concepção negativa de história: um registro de visões de mundo passadas, inefetivas, restritas a um tempo específico etc., cujo conteúdo é, precisamente por isso, completamente não-filosófico. É através da semelhança com doutrinas herméticas que o texto – no desdobramento de sua lógica – vai se apresentar como um incitamento à *ação*, ao fato do homem conceber-se como obra no mundo, portanto como agente transformador da realidade. Se o indivíduo não se *depura* dos elementos exclusivamente subjetivos de sua consciência, se não se *liberta* e se põe para fora da unilateralidade de seu *ego*, se não se *inicia* na verdade de que sua substância individual e a substância universal são a mesma, então o vislumbre do que a verdade *é* e do que possa significar para a existência humana se torna inapreensível. É nessa perspectiva e a fim de corresponder a esse fim que a *Fenomenologia* pode ser encarada como uma obra de caráter iniciático: seu princípio e seu fim é – na forma de um registro textual – representar-se como um método ou um caminho da ascensão que cada consciência individual tem de construir (ou de *reconstruir*) a partir de si mesma a fim de se conceber como una com a substância do mundo ou da realidade. É através dessa concepção que

essencialmente a *Fenomenologia* se apresenta como uma realização – como um experimento de concretização – de *O mais Antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão* (1796-1797). Nesse pequeno texto é posta a questão: "Visto que a metafísica inteira incide, futuramente, na *moral* (...) Como é que um mundo, para um ser moral, deve ser constituído?"[39] Trata-se, portanto, do caminho da iniciação do indivíduo no projeto do fazer de si mesmo. Concluímos apresentando nossa resposta a essa questão: o mundo deve ser constituído como a obra que o indivíduo faz de sua própria vida, e essa constituição não é possível antes do indivíduo estar pronto para conceber a si mesmo como esse mundo. É nessa concepção que o indivíduo dá provas de se haver iniciado na filosofia.

Referências

HEGEL, G.W.F. ***Phänomenologie des Geistes.*** Neu hrsg. von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Hamburg: Ed. Felix Meiner Verlag, 1988.

_________. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, 2002.

_________. *Ciência da Lógica*. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Edidora Vozes, 2016.

_________. *O Mais Antigo Programa do Idealismo Alemão*. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Editora Lusosofia press, 2009.

HYPPOLITE, Jean. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Tradução de Samuel Cherniak e John Heckman. Evanston: Editora Northwestern University Press, 1974.

MAGEE, G.A. *Hegel and the Hermetic Tradition*. New York: Editora Cornell University Press, 2001.

BENZ, Ernst. *The Mystical Sources of German Romantic Philosophy*. Tradução de Blair R. Reynolds e Eunice M. Paul. Eugene: Editora Pickwick Publications, 1983.

[39] HEGEL, 2009, p. 3.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge: Editora Cambridge University Press, 1975.

KRONER, Richard. *El Desarrollo Filosófico de Hegel*. Tradução de Alfredo Llanos. Buenos Aires: Ed. Editorial Leviatan.

KERVÉGAN, J.F. *Hegel e o Hegelianismo*. Tradução de Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Ed. Edições Loyola, 2008.

PINKARD, Terry. *Hegel a Biography*. Cambridge: Editora Cambridge University Press, 2000.

VERENE, D. P. *Hegel's Absolute: an introduction to reading the Phenomenology of Spirit*. Albany: Editora State of New York Press, 2007.

_________. *Speculative Philosophy*. Plymouth: Editora Lexington Books, 2009.

Capítulo 7

Sensação, movimento, homem: anotações em torno do diálogo *Teeteto,* de Platão

Ray Renan Silva Santos [1]

Sensação, movimento, homem. A atadura na qual vigoram estas três palavras mostrar-se-á de um tal modo, que cada uma das palavras só fará sentido a partir da outra. Por ser assim, a ordem das palavras não vem a ser aqui importante – razão pela qual poder-se-ia até mesmo invertê-las e o sentido do título permaneceria o mesmo. Para que possamos falar de sensação, impõe-se já a necessidade de caracterizá-la enquanto um acontecimento que sobrevém. Em sobrevindo, só pode se dar em movimento. Esta constatação, por seu turno, já remete a um ver, a um perceber, o que, dito de outro modo, significa: já evoca a presença do homem como vivente que, em estando em movimento, foi atravessado por um modo próprio de sentir e perceber o mundo.

Nosso ponto de partida é o diálogo *Teeteto*, de Platão. Devido à extensão do diálogo em questão, como também aos inúmeros problemas filosóficos que surgem nele e a partir dele, não é nosso intuito abarcar a sua totalidade. O presente texto também não se apresenta como um trabalho de especialista, de modo que o leitor não encontrará aqui inúmeras fontes bibliográficas de estudiosos sobre o tema em questão. Por outro lado, constitui nosso escopo a tarefa da *interpretação*. Com isto, subentende-se: o nosso trabalho consiste em se voltar para o texto em

[1] Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR.

questão a partir do próprio texto. O que de tradição vier à tona, no decorrer de nosso percurso, dirá o mesmo de um modo diferenciado.

Como é sabido, no supracitado diálogo platônico são trazidas à tona perspectivas que coincidiriam com as do sofista Protágoras. Se as perspectivas ali apresentadas são de fato coincidentes com o que pensara Protágoras, isto não tem tanta relevância. Importa-nos, antes de tudo, o *pensamento* que ali despontou. Queremos, pois, nos centrar nesse pensamento. Para tanto, isto é, para que uma interpretação a partir desse pensamento possa ser constituída, faz-se necessário que as assim consideradas refutações de Sócrates não sejam trazidas à luz. Tais possíveis refutações mais nos atrapalhariam no percurso interpretativo a que nos propomos aqui, de sorte que a construção do presente texto se deve justamente ao empenho por interpretar, de modo mais detido, as concepções atribuídas a Protágoras. Em última instância, não é tão clara, no conjunto da obra platônica, a distinção entre o que seria propriamente o pensamento platônico e o pensamento não platônico. Na exposição de determinados problemas, a discordância entre o platônico e o não platônico dar-se-ia, assim, mais em relação aos pressupostos, e não exatamente no que toca ao conteúdo que deriva de tais pressupostos. Esse elemento em comum à argumentação socrática e a seus interlocutores (ou opositores não presentes) também vem a constituir o pensamento platônico. Tendo isto em vista, o nosso texto se trata, antes de tudo, de uma interpretação a partir desse pensamento.

I

A articulação das três palavras que constituem o título – *sensação, movimento, homem* – é consequência do desenvolvimento da questão referente ao que é *conhecimento*. Que é conhecimento? É possível conhecer? Se sim, como isso se dá? Sócrates, então, pergunta a Teeteto o que é conhecimento – ao que este lhe responde: “Então, a meu parecer, tudo o que se aprende com Teodoro é conhecimento, Geometria e as

disciplinas que enumeraste há pouco, como também a arte dos sapateiros e a dos demais artesãos: todas elas e cada uma em particular nada mais são do que conhecimento.”. (146d)[2]. Ao ser interpelado por Sócrates acerca do que é o conhecimento, Teeteto dá exemplos de conhecimento, tais como o da geometria, o da arte do sapateiro e de outros artesãos. Contudo, a resposta de Teeteto é de cunho *enumerativa*, pois fornece exemplos de conhecimento, modos de conhecimento, mas não diz efetivamente *o que é* conhecimento[3]. Não só isso; ela também já o pressupõe, já o toma como dado, como previamente assegurado, pois enumerar tipos de conhecimento não significa dizer o que propriamente seja o conhecimento. Na verdade, a tentativa de definir o conhecimento por meio de uma enumeração mais diz *do que* um determinado modo de conhecimento possivelmente seria constituído – o objeto de uma determinada arte, por exemplo – do que propriamente define-o. Mas dizer do que o conhecimento é constituído implica já o pressupor, tomá-lo como dado, como já aí posto. Nesse sentido, diz Sócrates, que “não compreenderá, pois, o conhecimento do sapateiro quem não souber o que seja conhecimento.”. (147b). Decisivo, portanto, é compreender o significado da pergunta pelo *que é* algo. Dito de outro modo: o que se quer saber de algo quando se pergunta pelo *que é* esse algo? Ora, parece que a própria pergunta já nos indica, de alguma maneira, *o que* queremos saber quando perguntamos pelo *que é* algo. Essa antecipação da pergunta, bem como o modo próprio a partir do qual ela se nos coloca, exprime, pois, a sua origem, a sua proveniência. Origem e proveniência dizem aqui o modo próprio a partir do qual dá-se pensamento, ou, se quisermos, dizem o

---

[2] A tradução na qual o nosso texto se apoia é a de Carlos Alberto Nunes: 3ª edição. Belém: Editora UFPA, 2001.

[3] Tal como a resposta de Mênon, quando interpelado sobre o que é a virtude: “Mas não é difícil dizer, Sócrates. Em primeiro lugar, se queres <que eu diga qual é> a virtude do homem, é fácil <dizer> que é esta a virtude do homem: ser capaz de gerir as coisas da cidade, e, no exercício dessa gestão, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, e guardar-se ele próprio de sofrer coisa parecida. Se queres <que diga qual é> a virtude da mulher, não é difícil explicar que é preciso a ela bem administrar a casa, cuidando da manutenção de seu interior e sendo obediente ao marido. E diferente é a virtude da criança, tanto a de uma menina quanto a de um menino, e a do ancião, seja a de um homem livre, seja a de um escravo. E há muitíssimas outras virtudes, de modo que não é uma dificuldade dizer, sobre a virtude, o que ela é. Pois a virtude é, para cada um de nós, com relação a cada trabalho, conforme cada ação e cada idade; e da mesma forma, creio, Sócrates, também o vício.” (71e-72a).

modo próprio a partir do qual dá-se filosofia. A pergunta remete sempre à sua origem, e tal origem diz *o que* queremos saber quando perguntamos pelo *que é* algo; no nosso caso, o conhecimento.

Como seria possível falar sobre o conhecimento, se aquele que se propõe a falar não sabe *o que é* conhecimento? Isto significa que tal pergunta pelo que é exige que não se pode falar *sobre* conhecimento, mas sempre já *a partir de* conhecimento, de tal modo que o próprio conhecimento se nos impõe e é evocado a partir do instante em que perguntamos pelo que ele é. Conhecimento é saber que se tem conhecimento; em sabendo, é possível dizer, exprimir o que seja o conhecimento, não a partir dos objetos ou das funções de um conhecimento, mas tão-só pelo próprio modo como se dá conhecimento, isto é, pela proveniência, pelo que origina conhecimento. Conhecer é poder dizer a origem, a gênese, o princípio a partir do qual algo vem a ser o que é. Mas como se dá conhecimento? Como é possível que essa origem seja expressa, exposta e, com isto, venhamos a saber que *conhecemos*?

Tal é a definição de conhecimento que Teeteto dá a Sócrates: "Parece-me, pois, que quem sabe alguma coisa sente o que sabe. Assim, o que se me afigura neste momento é que conhecimento não é mais do que sensação.". (151e). Conhecer é, então, segundo esta definição, sentir. É ser tomado, atravessado por sensação. Mas o que significa, aqui, *sensação*? A palavra grega para sensação é αἴσθησις. Designa o conjunto, o todo, a contiguidade dos sentidos que interagem entre si e exprimem, com isto, o sentir, o ser-afetado-por. Nesta acepção, a palavra αἴσθησις não deve ser compreendida única e exclusivamente a partir do âmbito sensível-corpóreo, mas deve abarcar tanto o sentido corpóreo quanto o intelectivo[4].

[4] Esta é a razão pela qual, por exemplo, na tradução da Editora Fundação Calouste Gulbenkian (2010) o termo αἴσθησις é traduzido por "percepção". Em certo sentido, a própria tradução indica que não se pode tomar a palavra aísthesis em um sentido dicotômico em relação à atividade cognitiva. Aísthesis, assim, é sensação, no sentido de afecção, mas também – e, no caso em questão, simultaneamente – percepção, no sentido do conhecer. Optamos pela tradução de Carlos Alberto Nunes porque ela conserva o uso de "sensação". Nosso texto se apropria da terminologia "sensação" a fim de lhe conceder um significado próprio sem necessariamente alterar a palavra. Trata-se de uma ressignificação da palavra. Para uma melhor compreensão das distintas significações da palavra αἴσθησις, ver o livro *A potência da aparência – Um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão*, Introdução, item IV (2012), de Fernand Muniz.

A não restrição do seu significado a esse sentido se deve à própria inserção da palavra no texto em questão: faz referência, pois, ao que é conhecimento (ἐπιστήμη)[5]. Compreendendo αἴσθησις por "sensação", diremos que não há, neste caso, uma distinção entre o sentir e o conhecer. Nem todo sentir é conhecer, mas todo conhecer é sentir. Desenvolvamos isto.

Para saber algo de si e do que quer que seja, para vir a conhecer algo, o meio para isto, então, é sensação. Esta definição remete a Protágoras e deve ser lida e interpretada à luz de outra passagem que diz que "o homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são."[6] (152a). Com isto, sensação, à medida que é conhecimento, é sensação no homem, pelo homem, pois este é medida (μέτρον). Medida significa: meio, lugar onde se consuma sensação e, em consumando-se, dá-se conhecimento, isto é, medida do mundo, das coisas, das circunstâncias[7]. Mais: em sendo medida, em sendo lugar no e a partir do qual vem à luz sensação, tudo o que é e que vem a ser, é e vem a ser graças a tal acontecimento, isto é, graças ao homem. Não se trata de pôr no homem a medida ou o critério subjetivo de sua autodeterminação ou de seu arbítrio. Enquanto medida, o homem é um meio no qual se dá e se constitui medida, esse acontecimento que nele se manifesta e que dele se apodera. Ele recepciona esse irromper da realidade que, em irrompendo,

[5] Aristóteles, todavia, compreenderá a palavra αἴσθησις a partir do âmbito exclusivamente sensível, de modo que na *Metafísica* haverá uma distinção fundamental entre sensação e conhecimento. "Ademais, consideramos que nenhuma das sensações seja sapiência. De fato, se as sensações são, por excelência, os instrumentos de conhecimento dos particulares, entretanto não nos dizem o porquê de nada: não dizem, por exemplo, por que o fogo é quente, apenas assinalam o fato de ele ser quente.". (981b). Tal sentido é, portanto, fundamentalmente distinto do sentido de αἴσθησις compreendido *como* conhecimento.

[6] Carlos Alberto Nunes traduz do seguinte modo: "... o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem.". A alteração é conveniente porque o uso no original é do verbo "ser": "...'τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.". Nas demais passagens, o uso do verbo "existir" será sempre alterado por "ser".

[7] A noção de "medida" de que fala Protágoras é interpretada por Sexto Empírico como coincidindo com a palavra "critério": "...entendiendo por <<medida>> el criterio y por <<cosas>> los objetos; de modo que, virtualmente, afirma que el hombre es el criterio de todos los objetos: de los que son, como que son; de los que no son, como que no son.". (SEXTO, PH, I, 216). O critério (τὸ κριτήριον) exprime o parâmetro e o modo a partir do qual é possível inferir o que quer que seja. Todo critério já parte de um ver que no homem desponta. Todo homem consiste em ser critério, parâmetro, medida, pois tal é o que o caracteriza como homem.

gera sensação, que já é sempre, e ao mesmo tempo, interpretação, medida. Mas medida do quê e para quê?

A passagem deve ainda ecoar em nossos ouvidos, para que só assim prossigamos nosso percurso. Sendo medida de todas as coisas, o que quer dizer aqui todas as coisas? Diz a passagem: das coisas que são, enquanto são, e das que não são, enquanto não são. Que isto significa? Das coisas que são, entendemos: de tudo o que aparece, se mostra, faz-se ver – o homem é o meio pelo qual algo aparece, se mostra, faz-se ver. Desenvolvamos esta compreensão. Quando algo, um mundo, um horizonte vem à luz e faz-se ver, por meio de qual ou quais sensações isto vem a ocorrer? Por meio das sensações que se dão no homem. Dito de outro modo: as coisas, o mundo, esse horizonte que se abre e se faz ver para nós, abre-se e faz-se ver *a partir* do homem, *no* homem, *como* homem. E o que faz com que o homem veja coisas, mundo e horizonte é o que ele sente, é o que nele desponta como sensação. Sensação logo, pois, vem a ser medida-conhecimento, porquanto todo sentir já é um ver, medir, conhecer. Esta afirmação comporta uma radicalidade e uma ambiguidade que precisam ser compreendidas. Se sentir é conhecer, basta que o homem sinta para que conheça? Sim e não. *Sim*, pois sentir remete, nesse caso, à atividade originária do pensar: sentir à medida que se conhece e, em conhecendo, poder dizer a origem daquilo que se conhece. *Não*, pois nem todo sentir implica necessariamente conhecer, já que faz parte da natureza de todo homem sentir. O homem sentir, medir, conhecer significa: o sentir, o medir, o conhecer apoderar-se, apropriar-se do homem, afetá-lo, perpassá-lo e, nisso, ele vir a se constituir como homem. Portanto, o homem só pode ser medida enquanto hóspede no qual a consumação das sensações se realiza. Sensação, porquanto é sempre um ver, exprime um perceber. Sensação já sempre se deu, pelo que também um ver-perceber já sempre aconteceu. Isto constitui a essência do homem. Sensação, assim, é sempre do "que é", não podendo ser do que "não é"[8].

---

[8] 152c: "A sensação é sempre sensação do que é, não podendo, pois, ser ilusória, visto ser conhecimento". Que sensação seja sempre do que é, disso não resta duvidas; isso, contudo, não implica dizer que toda sensação seja

O homem, contudo, não é medida apenas das coisas que são enquanto são; ele é também das coisas que não são enquanto não são. Como assim?! Pode o homem ser medida do que não é, se o que não é – *não é*? A resposta a esta questão está contida, de certo modo, na própria questão. Em medindo e interpretando as coisas que para ele aparecem, o homem diz, mostra isso que aparece. Dizer, mostrar o que aparece é, simultaneamente, dizer, mostrar o que não aparece. Medir as coisas que são é medir as coisas que não são, pois medir significa fazer aparecer um mundo; e, em fazendo aparecer um mundo, este passa a ser mundo *do* homem, no sentido de que se realizou e se fez ver por meio do homem. Pois bem, essa atividade, esse empenho que ocorre no homem e que faz aparecer um mundo, diz, exprime o que aparece e, em dizendo, em exprimindo o que aparece, oculta, vela outras coisas, de tal modo que permaneçam no âmbito do não-ser. Tal é o sentido a partir do qual Sexto Empírico interpreta essa caracterização protagórica do homem como medida de todas as coisas: "... pues todas las cosas que aparecen a los hombres también son, y las que non aparecen a nadie, no son."[9] O que *é* vem a ser concebido a partir do que aparece para os homens; o que *não é*, a partir do que para os homens não aparece. O próprio mundo e as coisas giram em torno do aparecer e do não aparecer, isto é, das coisas que são e das coisas que não são. Todo dizer do que é implica um dizer do que não é, porquanto toda afirmação implica uma negação. Assim, se dizemos o que é conhecimento, necessariamente também dizemos o que não é. Ademais, o homem é medida das coisas que são e das que não são porque, no ato de trazer à presença as coisas que são, estas, no movimento que lhes é intrínseco, tão logo venham a ser, deixam de ser e dão lugar ao inaugural, ao novo. Em sendo medida de todas as coisas – das que são enquanto são e das que não são enquanto não são –, e sendo no e a partir de movimento[10], a partir do momento em que o homem percebe as coisas,

---

conhecimento. Na passagem em questão, Sócrates já insinua uma caricatura do sentido de aísthesis como conhecimento.

[9] SEXTO, PH, I, 216.

[10] A noção de *movimento* (κίνησις) será aprofundada no item II do presente trabalho.

percebe-as sendo e não-sendo, pois assim como ele nunca é, mas sempre vem a ser, todas as coisas nunca são, mas sempre vêm a ser.

O fato de o homem ser medida de todas as coisas não significa que os outros animais também não interpretem e não façam vir à luz também um mundo que lhes seja próprio. Significa, antes, que medida, interpretação no e do homem não pode ter acesso senão à sua própria interpretação, à sua própria *visão*, visto que ele não sente *o que* o animal sente nem *como* o animal sente, como também não vê nem interpreta *o que* nem *como* os animais o fazem. Ser homem-medida, então, é ver sob os próprios olhos, isto é, ver, medir, interpretar o que desponta no homem e somente no homem. Mas não apenas isto. Enquanto meio no qual se realiza esse acontecimento, o homem o faz de um tal modo que pode pensar a proveniência do acontecer. Assim, o homem ser medida implica a própria possibilidade de o conhecimento vir à luz, visto que o conhecimento – segundo a realidade que nos chega à percepção – não pode se dar senão no homem. A condição própria da existência humana está em ser medida, isto é, está em *ver*. Ver significa: ver as coisas *como* coisas, isto é, percebê-las enquanto tais. Isto ocorre porque a compreensão do homem como medida implica que ele seja criador. É o que nos indica o diálogo *Crátilo*, momento em que nos é concedido o significado da palavra ἄνθρωπος (homem):

> [...] este nome, "homem" (ánthropos), significa que os outros animais não examinam aquilo que veem, nem raciocinam, nem examinam com atenção; mas o homem, tendo visto – e isto é "ver", (ópope) – não só examina com atenção, mas ao mesmo tempo raciocina (anathreeîn) sobre aquilo que vê. Por consequência, somente um dentre os animais, o homem, foi corretamente nomeado "ánthropos", aquele que examina o que viu, (anathron hà ópope). (399c).

Homem – aquele que vê. Que isto significa? Esse ver está sendo entendido como um ver que examina e raciocina sobre o que se viu. Só ao homem é dada essa atividade. Só o homem vê, pois tal ver consiste em ver que se viu, isto é, sentir e perceber que se sentiu. Nesse ver-sentir que se

viu-sentiu reside *o que* foi visto-sentido repleto de sentido, predicado, atributo. Pelo que o ver não se restringe à visão física dos olhos e do movimento das pálpebras. Ver compreende aqui toda a atividade do homem que, em sentindo, pode dizer o que sente remetendo à origem do sentir e do dizer. Mas não só o dizer de origem constitui o ver. Essa é uma das formas do ver. Quando se lê que o significado da palavra homem o caracteriza como vivente que vê e que, em tendo visto, raciocina e examina sobre o que viu, pode-se pensar que o raciocinar e o examinar se tratam apenas de atividades decorrentes, consequentes, tardias. Pode ser isto, mas não apenas, pois o próprio ver já consiste no raciocinar e examinar, porquanto ver já é sempre ver algo. No homem, esse ver algo já é sempre ver a partir de outro algo, isto é, a partir de sentido, atributo, predicado. Mas sentido, atributo e predicado são dizem apenas as coisas com as quais o homem está familiarizado; dizem, também, as coisas estranhas, desconhecidas. Mesmo diante do estranho e do desconhecido, o homem continua a exercer a interpretação, isto é, continua a ver as coisas *como* coisas e, com isto, continua a ser medida dessas coisas. Tal é o sentido enigmático dos versos de Hesíodo, quando diante do próprio temor em relação aos hecatônquiros nascidos de Gaia e Urano, precisa nomeá-los numa linguagem que os diz e faz vê-los, ao mesmo tempo em que os não diz e os oculta:

> Outros ainda da Terra e do Céu nasceram,
> três filhos enormes, violentos, não nomeáveis.
> Cotos, Briareu e Giges, assombrosos filhos.[11]

A expressão *não nomeáveis* traduz οὐκ ὀνομαστοί, constituída da negação οὐκ + ὀνομαστοί (nomeável), que vem de όνομα (nome). O nome (όνομα) diz o elemento a partir do qual as coisas vêm à luz enquanto tais. Enquanto tais significa: no âmbito do conhecido e do desconhecido. Para que o desconhecido venha à presença como desconhecido, apenas a

[11] HESÍODO, 2011, p. 111.

palavra pode fazê-lo. Por meio da palavra, o desconhecido, que era distante, se aproxima. Por ser assim, à sentença que diz que o homem é medida das coisas que são e que não são, acrescentamos que o homem é medida do conhecido tanto quanto do desconhecido.

O que quer que seja percebido e sob qualquer que seja a ocasião, a medida de toda sensação e de toda interpretação só pode ser trazida à presença enquanto e a partir de homem, isto é, enquanto possibilidade e capacidade de seu ser em relação com o mundo. No Primeiro estásimo – Estrofe I da obra *Antígona* de Sófocles, lemos o seguinte: “De tantas maravilhas, mais maravilhoso de todas é o homem.[12]”. Por que o homem seria o mais maravilhoso dentre as maravilhas? É que as próprias maravilhas, as quais o homem vivencia, dizem respeito a uma maneira específica de perceber o mundo que, por sua vez, exprime a originária atividade do homem: o ver. Esse ver significa, ainda, pensar. O empenho por pensar traz consigo o elemento que diferencia o homem dos outros viventes: o λόγος. Sem esse λόγος, como poderiam as “maravilhas” referidas no coro de *Antígona* virem à presença *como* maravilhas? Por assim ser, torna-se possível entendermos o motivo pelo qual o homem é aí mencionado como o mais maravilhoso dentre as maravilhas. Excepcionalmente porque, através da contínua irrupção da realidade, o homem, nesse irromper, traz à luz os acontecimentos que lhe perpassam e, em trazendo-os, pode pensar a sua proveniência. Esse trazer à luz advém de um *ver* à medida que uma visão que lhe é própria vem a irromper. Isto significa, dito de outro modo, de um ver que já é λόγος e que acontece como αἴσθησις e, portanto, de um modo que só é dado à existência humana. Somente assim a palavra αἴσθησις vem a ser compreendida como ἐπιστήμη.

Disso decorre que medida é medida da própria sensação, mas a sensação que no homem desponta, por remeter à sua proveniência, não pode ser caracterizada como mera sensação; nem tampouco deve-se compreender medida no sentido de arbítrio, como se fosse um desígnio

[12] SÓFOCLES, 2015, p. 27.

arbitrário do homem. A existência humana consiste em a todo instante ser atravessada por sensação, que já é sempre um ver, que já é sempre medida. A morada própria do homem é o λόγος, pois o λόγος nele habita enquanto sensação que acontece já sempre como um ver. Sensação, aqui, designa o pensar. O pensar é, pois, pensar a proveniência, pelo que o saber consiste em saber que se sabe.

II

Homem, então, é medida (μέτρον). Medida diz, aqui, sensação que desponta já como interpretação de mundo. Foi isto o que compreendemos até aqui. O que ainda não sabemos é como sensação se dá, isto é, como é que sensação se gera e, em gerando-se, faz um mundo aparecer – o mundo da medida e do conhecimento. A seguinte passagem certamente nos ajudará a compreender melhor esta questão:

> [...] o princípio de que pende tudo o que acabamos de expor é que só há movimento e que, fora disso, nada existe, havendo duas espécies de movimento, ambas de número infinito: uma de força ativa e outra de força passiva[13]. Da união de ambas e da fricção recíproca nasce prole de número infinito, porém sempre aos pares: um dos termos é objeto da sensação; o outro, a própria sensação. Damos às sensações vários nomes, tais como: visões, audições, olfações, frio e quente, e também prazeres, dores, desejos, temor e muitos outros. (156a-b).

A palavra que deve nos conduzir agora é *princípio* (ἀρχὴ). Ela diz *origem*, *gênese*, *verbo*. O princípio, a gênese, essa condição na e a partir da qual todas as coisas vêm a ser o que elas são, esse princípio diz que *tudo é*

[13] Carlos Alberto Nunes traduz por “ativo” e “passivo”; Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri (Editora Calouste) traduzem por “agente” e “paciente”. Visto que nos apoiamos na tradução de Carlos Alberto Nunes, uma ressalva se faz necessária: não se deve interpretar o homem como totalmente ativo e o objeto da sensação, de outro lado, como totalmente passivo. Quando se concebe o homem como ativo e o objeto senso-perceptivo como passivo, pode-se incorrer em uma interpretação moderna, na qual o homem, sendo sujeito, determina, única e exclusivamente a partir de si, o aparecer do objeto. O decorrer do próprio texto mostrará que o processo por meio do qual uma sensação vem à luz não é dessa forma, uma vez que sentiente e objeto da sensação se entrecruzam, ambos estando em movimento. Mantivemos os termos tal como constam na tradução. Contudo, no percurso do nosso texto utilizamos, predominantemente, as palavras “atuante” e “recepcionante”.

movimento (κίνησις)[14]. Enquanto princípio, movimento se exprime de dois modos: movimento de *atuante* e movimento de *recepcionante*, ambos, por sua vez, estando atados, unidos, contidos um no outro. A partir do encontro, da fricção, da colisão desses dois tipos de movimento, surge, pois, o que é *sentido* e a própria *sensação* que sente o sentido, isto é, objeto da sensação e sensação. Apesar de sensação estar se referindo à sensação que se dá no homem, não se trata de uma sensação que é dele como algo que somente por sua autodeterminação é gerada. Sensação somente pode ser sensação *de*. Isto quer dizer, não há sensação sem o objeto da sensação, assim como não há objeto da sensação se não houver um sentiente daquilo que está sendo sentido. Movimento, assim, é tensão originária; homem e mundo são esse movimento, são essa tensão, são essa confluência e esse encontro que sempre já se deu. Sempre já deu, isto é, por ser movimento e por movimento ser princípio de tudo o que há, nada pode estar fora desse princípio, de maneira que a constituição, a realização, a geração, a transformação e o perecimento de tudo o que há não se dão senão *no*, *a partir de* e *como* movimento.

Por ser assim, por movimento exprimir o princípio que vigora em tudo, sensação é também algo que não cessa de vir a ser, pois movimento diz necessariamente movimento como possibilidade para gerar sensação, isto é, para que atuante e recepcionante se colidam, se encontrem, se confluam em meio a movimento. Em sendo e estando em movimento, o homem conduz-se por movimento, de modo que se encontra já sempre propelido, lançado nessa dinâmica, nessa tensão, nesse conflito entre ele e as coisas. "Coisas", porém, não querem dizer nada estático, dado, pré-constituído. Coisas são movimento, fluxo que gera, transforma o gerado e o reconstitui para um novo movimento. Nesse fluxo, nem as coisas – o mundo – são coisas já acabadas e constituídas, nem tampouco o homem.

---

[14] Deve-se atentar para uma relação estrita entre Protágoras e Heráclito, no que toca à concepção de movimento. Franco Trabattoni nos chama a atenção, ainda, para o fato de que tal teoria não apenas remeteria a Heráclito, mas também a uma tradição mítica e pré-socrática: "Tal visão é atribuída não somente a Heráclito, mas a toda tradição mítica e pré-socrática (à exceção de Parmênides), e consiste na hipótese de que na realidade sensível, tudo se move e se transforma constantemente.". (TRABATTONI, 2012, p. 64).

Mundo e homem dizem movimento, dizem transmutação, de sorte que quando dizemos que o homem é medida de todas as coisas, queremos dizer: homem em movimento como medida de movimento, ou seja, homem no movimento, em sendo apropriado por movimento, vem a medir, interpretar, constituir um horizonte a partir do qual ele possa ver o movimento *não simplesmente como movimento*, mas também *como criação-interpretação, como uma medida* que eclode enquanto e a partir de sensação. Neste sentido, para que se dê medida-interpretação, impõe-se a necessidade de o homem se contrapor a movimento. Movimento, enquanto tal, exprime criação e destruição constantes. É somente a partir de uma contraposição ao movimento que se torna possível transcender, ultrapassar o movimento como mero movimento. Como, porém, ocorre essa contraposição ao movimento? Por meio de sensação-percepção, que já é sempre um ver sentido. Isto, por sua vez, implica o exercício da memória.

Ao partirmos da perspectiva de que sensação, no caso em questão, é percepção – que é um ver sentido –, o que ocorre sensivelmente no homem implica já um despontar cognitivo, pois ser homem consiste também em não se apartar do seu modo próprio de ser. No seu modo próprio de ser reside, além de um ver, a memória (μνήμη): fonte da percepção, isto é, do ver que viu[15]. É à medida que o homem é um vivente que possui memória que disso decorre que nele todo ver é ver a partir de algo, isto é, ver a partir de memória, de assimilação, de recondução do desconhecido ao conhecido. Quando falamos da memória, necessariamente devemos falar do esquecimento. O esquecimento, por sua vez, advém do próprio princípio de todas as coisas como movimento. No fluxo, o homem está à beira do esquecimento. Contrapondo-se ao fluxo, o homem é perpassado pela memória, que é a possibilidade geradora de toda criação humana. Mas o

[15] Pelo fato de Sócrates interpretar a palavra αἴσθησις destituída de significado cognitivo, nos passos 163e-164b ele argumentará que sensação não pode ser conhecimento porque o sentir, remetido aos órgãos dos sentidos, é e não é ao mesmo tempo. Interpretando o ver no âmbito simplesmente físico, se o ver equivale a saber, então quando se fecha os olhos, tal ato equivale a não-saber. “Mas, desde que ver equivale a saber, não ver será o mesmo que não saber.”. (164a-b).

homem não é só memória. Se o fosse, apenas repetiria tudo o que já foi produzido. O homem é também esquecimento, de modo que para criar faz-se necessário o lembrar tanto quanto o esquecer. Ser homem é estar em um conflito entre lembrar e esquecer. Esse conflito, por sua vez, é o próprio conflito da sensação-percepção em seu advir a partir de atuante e recepcionante.

Atuante e recepcionante estão num conflito, de modo que ambos se diluem enquanto tais para virem a ser o outro, para virem a se tornar um o movimento do/no outro. Toda medida, assim, brota sempre de uma tensão originária, e essa tensão, por ser tensão de fluxo, não permite que tenhamos para nós uma unidade, um sentido em si e por si que permaneça em meio a esse fluxo:

> [...] de sua aproximação recíproca é que as coisas nascem de toda espécie de movimento, pois nem o elemento ativo nem o passivo, como dissemos, podem ser concebidos como unidades fixas e independentes; porque não pode existir algo ativo sem a prévia união com o elemento passivo, e o inverso: nada passivo sem o encontro com o elemento ativo. E mais: o que em determinado caso se revelou ativo, mais adiante, noutras conexões, se tornará paciente. De tudo isso, como dissemos no começo, se conclui que nada existe em si e por si mesmo, e que cada coisa só devém por causa de outra, sendo preciso, pois, eliminar de toda a parte a expressão Ser (157a-b).

Se nada pode ser considerado unidade em si e por si, segue-se daí que nem o agente (aquele que sente) nem o paciente (o objeto da sensação) subsistem enquanto coisas meramente dadas. É somente mediante um movimento e um intercruzamento entre ambos que eles vêm a se constituir enquanto tais. Mas se nada pode ser concebido como em si e por si, disso nos advém um problema concernente à linguagem. Um objeto nomeado é sempre nomeado a partir de uma relação, de um contexto, de um mundo que tanto constitui aquele que nomeia quanto aquilo que é nomeado. Ambos, assim, fazem parte de um movimento próprio e localizado em um dado espaço-tempo singular, tal qual o rio a respeito do qual nos falou Heráclito em seu fragmento 50: "... não é possível entrar

duas vezes no mesmo rio"[16]. De fato, não é possível entrar duas vezes no mesmo rio não apenas porque o rio está a se transformar constantemente, mas o próprio homem, como as torrentes de águas de um rio, participa desse fluxo inesgotável que é a natureza em sua totalidade. É o que o fragmento 49 antecipa e nos faz refletir: "Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos".[17] Esse elemento evocado, a saber, de ser e não-ser, exprime a condição originária e paradoxal do existir. Só somos à medida que queremos ser aquilo que não somos. Nosso empenho de ser consiste, simultaneamente, em um empenho de não ser. Se queremos ser é porque não somos; se somos, queremos não ser aquilo que somos, pois nosso presente é sempre a possibilidade para o futuro, tal como o passado é a possibilidade do presente. O homem é e não é, visto que sua condição de ser não é estática, mas sempre uma constante transição.

Transição é a condição do homem porque, antes disso, é a própria condição da vida. Essa condição primordial da existência fora ilustrada no diálogo *O Banquete* a partir da caracterização de *Ἔρως*. Filho de Πόρος ("Abundância") e Πενία ("Pobreza"), *Ἔρως* é um *intermediário* (μεταξύ) entre ambos, não sendo, portanto, nem um nem outro, ao mesmo tempo em que é ambos. Tão logo adquira a condição própria da riqueza e da abundância, imediatamente declina para a pobreza e a carência; mas tão logo decline para a pobreza e a carência, ascende para a riqueza e a abundância: "O que adquire hoje, perde amanhã, de forma que Eros nunca é rico nem pobre e se encontra sempre a meio caminho da sabedoria e da ignorância." (203e). Essa condição de ser e não-ser nos revela o movimento como elemento originário da vida.

Retrocedamos, ainda, à passagem supracitada do *Teeteto (*157a-b). Ela conclui dizendo que deveríamos eliminar de toda parte a expressão "Ser" (εἶναι). Que isto significa? Trata-se de uma interpretação do Ser como imutável e atemporal. Por essa via, isto é, por esse modo de interpretar o Ser, movimento, que é princípio, é nulificado no estático, no

[16] HERÁCLITO, 2012, p. 141.

[17] Ibid.

em si e por si, na unidade que subsiste independentemente do homem. Isto, no ver de Protágoras, ao que parece, não é possível. E não é possível porque o princípio de tudo é pensado como movimento. Essa é a natureza das coisas, o modo como as coisas se constituem e se transformam: "Segundo a natureza, teremos de dizer que as coisas devêm, formam-se, destroem-se ou se alteram.". (157b). Segundo a natureza (κατὰ φύσιν), isto é, através, por meio da própria natureza é que movimento, enquanto princípio (ἀρχὴ), faz-se ver e, com isto, exprime mudança, criação-destruição simultânea e, por conseguinte, recriação-consumação constante. A linguagem, aqui, é sempre vacilante, precária, para expressar o movimento inexaurível com o qual ela se depara e que é a sua própria origem. Porque vacilante e precária, não significa, porém, que ela não possa trazer à tona e com vigor a natureza, o movimento, o princípio, isto é, a sua proveniência e origem. Essa condição do dizer a partir de uma realidade que a todo instante se inaugura é constatada, ainda, por Sócrates no diálogo *Protágoras* (344e), quando, ao se referir à virtude, enuncia que não é possível *ser*, mas apenas *tornar-se* virtuoso: "... o que é difícil, ainda que possível, é tornar-se alguém virtuoso; ser virtuoso é que não é possível.". A condição de virtuoso não exprime um estado; antes, diz respeito a um processo, a um empenho e, por isso, a uma transição. É que a existência humana se constitui sempre a partir de uma unificação com o real. Visto que o real se constitui como e a partir de movimento, o homem também assim vem a se realizar. Desse ponto de vista, a própria existência humana consiste em um constante empenho para vir a realizar a sua possibilidade humana.

Ainda sobre a multiplicidade contida no movimento de todas as coisas, forçosamente deve-se seguir o raciocínio de que, se, por um lado, todas as coisas *são* à medida que *estão sendo* em fluxo, por outro lado, a linguagem que diz esse fluxo, se o diz de forma una, isto é, se o diz de maneira substancial, concedendo-lhe uma identidade estática, não está a exprimir o que o fluxo propriamente *é*, visto que movimento *nunca é* coisa alguma, mas tão-só um constante irromper, eclodir, brotar:

> [...] nenhuma coisa é una em si mesma e que não há o que possas denominar com acerto ou dizer como é constituída. Se a qualificares como grande, ela parecerá também pequena; se pesada, leve, e assim em tudo o mais, de forma que nada é uno, ou algo determinado ou como quer que seja. Da translação das coisas, do movimento e da mistura de umas com as outras é que se forma tudo o que dizemos existir, sem usarmos a expressão correta, pois em rigor nada é ou existe, tudo devém. Sobre isso, com exceção de Parmênides, todos os sábios, por ordem cronológica, estão de acordo: Protágoras, Heráclito e Empédocles, e, entre os poetas, os pontos mais altos dos dois gêneros de poesia: Epicarmo, na comédia, e Homero, na tragédia. (152d-e).

Aqui vigora, portanto, o que se chama de *relativismo protagórico*[18]. O modo a partir do qual algo vem à presença diz um modo como esse algo foi sentido, interpretado, visto e, com isto, exprime *um ângulo*, *uma óptica*, *uma perspectiva* a partir da qual algo foi visto e percebido. Isso significa que o grande só o é relativamente a algo pequeno ou até que se tenha outro parâmetro, outra medida de grande. Do mesmo modo, o pequeno é pequeno porque se tem, como parâmetro e medida, algo grande, ou então, diríamos, ele é pequeno até que outro algo, minusculamente pequeno, sobrevenha como parâmetro para dizer o que é o pequeno. Mesmo nesse âmbito, ainda se tem uma tensão-movimento que vige em todas as coisas. Ver isto, perceber isto é ser acometido, perpassado por sensação-percepção. Cada sensação exprime uma sensação singular, única, de modo que sensação é sempre sob uma óptica, sob uma perspectiva própria que atravessa cada homem ao seu modo, de acordo com o lugar e a hora desse acontecimento que sobrevém sem aviso prévio. "Lugar" quer dizer: τόπος, localidade própria onde e donde emerge sensação em meio a movimento.

---

[18] Faz-se necessário, contudo, uma ressalva quanto à palavra "relativismo" aqui empregada. Por relativismo, entendemos, aqui, uma perspectiva que vê no movimento (portanto, no princípio) de todas as coisas uma relação, uma colisão, uma confluência que perfaz e constitui todas as coisas, tanto a natureza e tudo que nela está contida, quanto o homem e seu modo de sentir, interagir, interpretar o que nele desponta, o que dele se apropria como sensação. Relativismo é, pois, concernente ao que se mostra, isto é, concernente ao fenômeno – o que nos leva à compreensão de que não é possível inferir, a partir disso, que todas as coisas *são relativas*, mas, sim, que todas as coisas *aparecem* a partir de uma relatividade, isto é, uma perspectiva, uma visão, uma interpretação que é sempre relativa ao que no homem desponta já como um sentir, que já é um ver. A esse respeito, deve-se levar em conta aquilo que diz Sexto Empírico no Livro I das *Hipotiposis Pirrônicas*, ao se referir a Protágoras como aquele "admite sólo lo que aparece a cada uno y, de este modo, introduce la relatividad.". (SEXTO, PH, I, 217).

Esse lugar próprio onde cada sensação se realiza exprime a não-unidade tanto da realidade quanto do sentir. Isto, por sua vez, significa que não há predicação prévia, sentido prévio da realidade e do sentir. Desenvolvamos isto.

O homem como medida de todas as coisas evoca um sentido antepredicativo da própria realidade e do pensar. Não se tem aqui uma realidade que é unidade em si e por si como fundamento do sentir-perceber. O próprio sentir-perceber significa sentir-perceber à medida que a realidade para o homem se faz ver nele, enquanto ele. Antepõe-se a homem e a sensação-percepção isso a que chamamos movimento, que é condição, princípio inerente a todas as coisas. Mas essa anteposição do princípio não caracteriza anteposição de unidade, nem de sentido, nem de conhecimento. O conhecer se dá enquanto sensação, que é enquanto movimento, que é enquanto realidade e princípio de tudo. Pois bem, essa realidade não é previamente predicada, não possui atributos prévios que exprimam o que ela é. Assim, como o sentir-perceber advém dessa realidade não-predicada, eles próprios, em sua origem, pertencem a essa dimensão antepredicativa. Mas essa dimensão antepredicativa não permanece aí enquanto tal. Tão logo se consuma no homem, vem a ser medida, interpretação. E medida exprime sempre uma relação predicativa do homem relativamente à realidade. Isto implica dizer que o movimento das coisas, tal como o sentir essas coisas, originariamente não designam uma atividade que evoca unidade no sentido tanto do princípio, como também das sensações.

Evidentemente que quando nos referimos ao sentir, este só pode ser de algo. Aqui, portanto, já se tem uma relação predicativa. Todavia, o sentir, *em sua origem*, não é sentir coisa, não é sentir nada dado, acabado, estático. Sentir se constitui *a partir de* movimento. *A partir de* quer dizer que irrompe de sua origem. A origem, sendo movimento, mostra-se como algo diverso de sensação. Mas para que sensação possa advir, sua possibilidade de advir já deve estar numa ambiência originária. Em sua possibilidade de vir à luz como sensação, de algum modo sensação *já é.*

Esse *já é* significa: vige em sua origem como possibilidade de vir a ser. Portanto, o sentir não é nada que tenha unidade prévia em si e por si – donde a origem do sentir ser antepredicativa, para só então, como consequência disso, tornar-se sentir que predica, ou seja, vir a ser medida das coisas. Não se deve pensar essa dinâmica, contudo, a partir de uma lógica de antecedente e consequente, em que a origem está como causa e o que advém da origem está como efeito. Origem diz a anteposição de natureza e movimento que não cessa de brotar. Nesse brotar, já se dá um imediato sentir-ver, de modo que natureza se torna homem e homem se torna natureza.

O princípio, tomado em seu elemento próprio – movimento – é o que possibilita sensação e conhecimento. Sensação e conhecimento, enquanto acontecer consumado no homem, é sempre medida e designação do mundo e das coisas. Ora, pelo fato de o princípio ser o que possibilita tudo isto, deve ser concebido em sua dimensão de anteposição, isto é, enquanto elemento antepredicativo. A dimensão antepredicativa só se faz ver mediante a predicativa, pois o seu vir à luz se realiza sempre enquanto interpretação e, portanto, enquanto mediação entre o princípio e o homem – mediação que não ocorre senão por meio da linguagem, que é sempre predicativa. "Sempre", quer dizer, em sua realização já no âmbito predicativo, pois em sua dimensão originária há de ser antepredicativa.

Esse acontecimento súbito do princípio tornando-se linguagem e da linguagem tornando-se princípio porque dele vem a se constituir – é o que constitui homem-medida a partir de uma relação, de uma tensão entre atuante e recepcionante e, assim, expressa sensação como conhecimento. Mais que isso: é poder dizer isto, poder trazer à presença a origem do próprio dizer, caracterizando, assim, o saber do saber.

III

A radicalidade da compreensão de conhecimento a partir do homem como medida implica que, em sendo medida, o homem o seja de todas as

coisas, das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são. Tal compreensão resulta, ainda, em uma espécie de teoria das cores, se nos questionarmos sobre a origem das cores. Isso implica que as coisas, tal como qualquer senso-percepção que vem à luz, se origina a partir da relação atuante-recepcionante. Essa relação, por sua vez, sempre conduzida mediante um princípio enquanto movimento de tudo o que há, faz ver esse princípio-movimento como aquilo que intermedeia os movimentos de atuante e recepcionante. Disso decorre que as cores vêm à luz a partir desse acontecimento de *homem, coisas* e *movimento* que é intermediário no constituir-se de homem, de coisas e de si mesmo na expansão do fluxo que lhe é próprio.

> Desse modo, se tornará evidente que o branco e o preto e as demais cores resultam do encontro dos olhos com o movimento particular de cada uma e a que a cor designada por nós como existente não é nem o que atinge o sentiente nem o que é atingido, porém algo intermediário e peculiar a cada indivíduo. (153e-154a).

Esse elemento intermediário entre o sentiente e o sentido, isto é, entre o homem e as coisas – é isto que origina o irromper senso-perceptivo. É isto que faz vir à luz toda e qualquer ambiência predicativa. Esse acontecimento mediador impossibilita atribuir certa exclusividade ao homem, como também ao objeto sentido-percebido. Trata-se de uma unificação de ambos por intermédio de um princípio que tudo conduz e tudo perfaz. Essa constatação, por seu turno, nos leva a retroceder à sentença que diz que o homem é a medida de todas as coisas. Homem, assim, só pode ser medida das coisas à medida que é tomado, atravessado, perpassado por um acontecimento súbito de *arché*, de um movimento que tudo conduz. À concepção de que o homem é medida, acrescenta-se que tal medida só advém de um princípio que constitui homem. Esse princípio mediador se dá de um modo peculiar, único e singular para o homem, porquanto cada homem é um próprio e, sendo um próprio, sente e percebe à maneira que lhe é própria.

Visto que todo fenômeno somente vem à luz a partir de uma relação agente-paciente, e tendo em vista, ainda mais, que todo o processo por meio do qual o sentir, ver, pensar, ocorre para cada um conforme as disposições que lhe são próprias, infere-se, a partir disso, que tudo vigora a partir de uma tensão originária que exprime sempre uma diferença de cada um em relação ao outro. Os homens são essencialmente distintos, visto que cada homem é um movimento próprio constituído e perpassado de maneira própria. Tal é o sentido do dito de Fernando Pessoa, em seu *Livro do Desassossego*: "Que somos todos diferentes, é um axioma de nossa naturalidade. Só nos parecemos de longe, na proporção, portanto, em que não somos nós."[19]. As diferenças coincidem com a nossa "naturalidade". Que naturalidade é esta? Para que possamos falar de naturalidade, devemos remeter a algo de mais originário, que fornece tal naturalidade, que é a sua condição fundamental. Isso que é originário e que nos possibilita falar de naturalidade é a *natureza*. Isto quer dizer: porque a natureza faz-se ver sempre como um movimento de diferenciação, o homem, como copartícipe dessa natureza, é também esse movimento de diferenciação. Se todas as coisas estão a todo instante a se transformar, incluindo-se aí também o homem, cada acontecimento vem a ser um acontecimento singular. E se todo acontecimento diz respeito a um acontecimento único, cada sensação-percepção vem a ser também uma sensação-percepção única, de modo a haver uma intransponibilidade de cada sensação. Dessa concepção que vê um sentir próprio em cada homem, extraímos que "cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e que um dado indivíduo difere de outro ao infinito, precisamente nisto de serem e de aparecerem de certa forma as coisas para determinada pessoa, e de forma diferente para outra" (166d). Que cada sentir seja um sentir singular, isto quer dizer: cada aparecer fenomênico é um aparecer singular.[20]

---

[19] PESSOA, 2011, p. 469.

[20] A concepção da singularidade do aparecer está em consonância com a singularidade do sentir. A tese de que o homem é a medida de todas as coisas resulta, assim, em que ele é medida, de modo singular, do próprio aparecer, que também lhe é singular. "Por isso, é correto afirmar que o homem é a medida daquilo que experimenta, dado

À concepção da relatividade do aparecer fenomênico, poder-se-ia argumentar que, uma vez que cada senso-percepção é singular, o próprio conhecimento seria singular e particular, de sorte que não haveria a possibilidade mesma do conhecimento em um sentido transmissivo, compartilhado. Nesse sentido, ter-se-ia aqui uma radical oposição à concepção do conhecimento de um ponto de vista universal. Universal versus particular, inteligível versus sensível, atemporalidade versus temporalidade – nisso residiria o ponto de partida de uma tal argumentação. Contudo, faz-se necessário pensarmos o universal do ponto de vista do particular, tal como o particular do ponto de vista do universal. Não o universal imperecível e atemporal; antes, o universal no próprio tempo e sua efemeridade. Todo sentir-perceber vem a se tornar linguagem e, assim, vem a ser compartilhado. Na ambiência da não comunicação é que se dá a incomunicabilidade. A partir do momento em que ocorre a comunicação, o singular deixa de ser singular e dá lugar à possibilidade do consenso. Aí, portanto, já se deu o universal: a comunicação de um acontecimento que é *um* e o *mesmo* e, no entanto, aparece de forma *diferenciada* para cada um. A forma diferenciada diz o despontar da sensação-percepção. Mas esse despontar deve remeter à sua condição primordial: ao princípio de tudo como movimento. Assim, quando isso que é diferencial remete ao seu princípio, passa a ser visto como um diferencial que é o mesmo. E é precisamente pelo fato de se tratar do mesmo princípio em cada diferente sensação-percepção, que a comunicação e o consenso vêm a ser possíveis. Faz-se necessário conceber o princípio de tudo como movimento e, nesse movimento, as distintas percepções; nas distintas percepções, contudo, deve residir já a própria possibilidade das percepções em comum. No movimento já reside a possibilidade do não-movimento, tal como no singular já reside a possibilidade do universal[21].

---

que o indivíduo avalia de um modo indiscutível sua própria e singular sensação.”. (TRABATTONI, 2012, p. 63). Deve-se ainda observar, no *Teeteto*, a relação entre *φαντασία* e *αἴσθησις* no passo 352c: “Logo, aparência e sensação se equivalem com relação ao calor e às coisas do mesmo gênero; tal como cada um as sente, é como elas talvez sejam para essa pessoa”. Na passagem, “aparência” traduz precisamente *φαντασία*.

[21] Isso, todavia, deve ser concebido sob a ótica do aparecer: “O movimento é a causa de tudo o que devém e parece ser” (*Teeteto*, 153a). O que “é”, do ponto de vista da fixação, não pode ser senão mediante o “parecer ser”.

Quando, então, proferimos o existir de algo, esse existir é sempre relativamente, perspectivisticamente atrelado à origem do proferimento. Essa origem prorrompe a todo instante, e a todo instante se inaugura e instaura nos homens aquilo que há de inaugural. Essa condição inaugural do mundo, em fazendo-se presente nos homens, desponta sempre de um modo próprio. Por isso, lemos, ainda, no *Teeteto* (160b-c) que, com relação a todas as coisas em sua particularidade, deveríamos dizer que "existe ou se forma de alguém ou para alguém ou com relação a alguma coisa. Porém que alguma coisa seja ou se torne por si mesma, é o que se não deve dizer nem permitir que outros afirmem". O que aparece, aparece sempre de modo relacional. Quando algo aparece, uma relação já se deu. Essa relação é de/entre atuante para/e recepcionante, e isto quer dizer: tanto do homem para com a natureza, como também do homem para com o homem.

Se o que aparece, aparece de modo relacional, isto é, sempre a partir de uma relação entre o sentiente e o sentido, segue-se daí que não apenas o sentiente torna-se um *outro*, como também o próprio objeto da sensação tem de ser outro. Expliquemos: nessa colisão, nesse confundir-se, nessa relação entre ambos, um deve tornar-se outro e outro deve tornar-se um, pois se entrecruzam, se entrelaçam, de maneira que se torna impossível dizer que há um que se sobreponha relativamente ao outro para que sensação-percepção possa haver. Isso porque, como vimos, sensação-percepção só se dá à medida que um movimento, uma relação entre atuante e recepcionante sempre já aconteceu; e, em sendo assim, isto é, estando ambos relacionados, atados e colididos, segue-se daí que sensação só pode vir à tona enquanto e a partir desse movimento relacional. Nem somente o atuante é o que gera sensação, nem somente o recepcionante é o que incute no homem a sensação daquilo que ele sente; antes, a sensação é gerada enquanto e a partir de um movimento de ambos em uma consonância, em uma confluência e mediante uma colisão, um choque que se dá a partir de ambos e, mais, a partir de um movimento que permita que ambos estejam em movimento.

Essa relação agente-paciente é, pois, o que faz vir à luz sensação. A sensação não diz respeito, assim, a nenhuma autonomia do agente em

relação ao paciente. Por outro lado, não se trata de uma passividade do agente frente ao paciente. Ambos estão atados mediante um movimento; ambos estão, eles mesmos, em movimento. Movimento, então, é o que intermedeia o encontro de ambos. Trata-se de um movimento da própria natureza (φύσις) e no qual todas as coisas estão interligadas. O homem e o objeto da sensação, vistos sob a ótica dessa relação, se confundem, de maneira que poder-se-ia dizer que eles são um e o mesmo. Esse "um" é uma "unidade" em meio à diferença, isto é, uma unidade em meio à multiplicidade. Não se trata, portanto, de uma unidade no sentido quantitativo; aqui, unidade significa uma dinâmica de geração e transformação constantes. É a partir dessa dinâmica inexaurível que se torna possível sobrevir sensação. Disso emerge certa "permanência" e "identidade" do objeto da sensação, e isso advém da capacidade própria do homem de sintetizar aquilo que é múltiplo em unidade. Esse vir à luz de uma sensação é o próprio movimento da natureza que, em sua constante transformação, se realiza através do homem.

Se a sensação não se gera nem somente pelo agente nem somente pelo paciente, também não pode se efetivar apenas como elemento intermediário entre ambos. Agente, paciente e movimento exprimem, assim, a unidade sem a qual não é possível a sensação. Enquanto unidade, porém, ela não pode ser *em si* e *por si*, mas apenas enquanto e a partir de movimento, fluxo. Isso porque sensação é sempre do que é múltiplo, e o que é múltiplo, por sua vez, somente o é em virtude de estar sempre em movimento.

Entendemos, com isso, que uma concepção diametralmente oposta à de Protágoras pretenderia abarcar, por meio de uma concepção de "unidade", o "múltiplo", isto é, estabelecer o "imutável" na tentativa de conter (quiçá eliminar) o "mutável". Entrementes, multiplicidade e mutabilidade são condições a partir das quais homem e natureza vêm a se constituir, e ambos só vêm a se constituir à medida que sua constituição nunca é, mas sempre vem a ser. A unidade, aqui, se dilui, se volatiliza no múltiplo. Podemos extrair tal compreensão quando Anfítrion, personagem do *Héracles* de Eurípides, profere a seguinte alocução:

> A dita de um ditoso é desditosa,
> pois a unidade cinde-se no múltiplo.[22]

A “dita” se refere ao que na perspectiva corriqueira do homem é tomado como inabalável. Caracteriza, em vez de um processo e de um ato em meio a movimento, um estado fixado, um abrigo seguro. A dita, a fortuna, claro, é parte constituinte do homem, mas tanto quanto a desdita – por isso toda fortuna de um afortunado é desafortunada, porquanto não é unidade em si e por si, mas multiplicidade em constante movimento. O homem que não vê em sua fortuna a possibilidade que lhe é contrária, torna-se “desditoso”, infausto, desafortunado, pois o que é “uno” se esvai no que é “multíplice”. Se esvai no que é multíplice significa: esvai-se na própria consumação da natureza. Nos versos, unidade se refere à dita, isto é, à fortuna. Se uma fortuna sobrevém, esse ato pode nos vir à tona como concretizado, realizado, acabado. Contudo, nada se finda plenamente, pois uma vez que o “findado” é condição fundamental para um ato inaugural, ele faz-se também presente no próprio ato e em sua eclosão posterior. O homem vive no horizonte desse mistério originário, sob a condição de se transformar inevitavelmente no curso de tudo o que há, foi e ainda será. Ele é, assim, um “entre”, pois nunca o que foi deixa totalmente de ser, nunca o que é permanece sendo, e tudo o que haverá de ser não se desvincula do que foi e do que está sendo. Homem é transição, é possibilidade sempre eminente de criar e de se criar em meio e entre o que foi, o que está sendo e o que será.

Conclusão

Sensação, visto que só se dá enquanto e a partir de relação, exprime, mostra, faz ver aquilo que é sentido. Para ver, para perceber o que é sentido, faz-se necessário que algo já tenha se dado, se apoderado, se

---

[22] EURÍPIDES, 2014, p. 21, linhas 103-04.

apropriado do homem, de modo que seu ver seja sempre um ver-o-que-passou, isto é, ver o que lhe perpassou como sensação. O que, todavia, faz ver e perceber isso que se deu como sensação? Não é outra coisa senão sensação. Ser homem, então, significa: encontrar-se sempre impelido, atravessado, tomado por sensação. Não uma sensação que ele produza a partir de seus desígnios interiores, mas tão-só sensação que se produz nele, por intermédio dele, e que, no entanto, não é totalmente dele, não lhe pertence, não está no seu domínio. Sensação, assim, se realiza desde si mesma. Isto quer dizer: enquanto e a partir de relação que sempre já se deu e se consumou. Ser homem-medida significa: ser tomado por sensação de um tal modo, que ela o conduza à visão do que o tomou (logo, conhecimento, porque diz origem). Isto, porém, ocorre de uma maneira simultânea, em um só ato. Não se trata de haver sensação e, em um momento posterior, uma visão que seja medida, interpretação de mundo. Não. A própria sensação já é, ela mesma, visão, medida, interpretação.

Por um lado, pelo fato de uma realidade objetiva não se fazer ver como parâmetro, medida das sensações; e, por outro, a saber, que não haja uma autodeterminação do homem frente à realidade a tal ponto de sensação provir dele como causante, segue-se que não se trata de pensar a realidade de maneira dicotômica, dualista, cindida. O que se mostra e que se faz sempre presente é a anteposição da relação entre mundo e homem. Mundo e homem. O “e” aqui, como conjunção aditiva, dá a entender que quando estamos falando de ambos precisamos conjugá-los, ligá-los, relacioná-los, como se ambos fossem separados e alcançassem a ligação somente mediante o realizar-se da relação. Ao contrário disso, visto que relação sempre já se deu – porquanto exprime a própria dinâmica de mundo-homem –, não há que pressupor que mundo e homem estejam separados. A colisão entre atuante e recepcionante diz, exprime o modo inexaurível da natureza na, a partir da qual e com a qual o homem se relaciona a todo instante.

Toda relação atuante-recepcionante se dá enquanto e a partir de movimento. Todo movimento contém, abarca atuante-recepcionante.

Com isto, compreendemos que não pode haver atuante-recepcionante sem movimento, mas o contrário também sucede: não há movimento que não contenha, já em seu realizar-se, atuante-recepcionante, porque movimento só vem à luz como movimento a partir de uma percepção que se dá no homem. E porque atuante-recepcionante, justamente movimento; e porque movimento, justamente atuante-recepcionante. A relação, a colisão súbita a todo instante – é isto que vige em todo acontecer, irromper, brotar da natureza-homem. À medida que a natureza eclode, o homem, como que trazido junto ao eclodir da natureza, constitui-se, perfaz-se no próprio eclodir. No eclodir ocorre, pois, sensação, à medida que já se deu relação, encontro, confluência entre atuante e recepcionante. E nesse mesmo instante, nesse mesmo ato de irrupção e encontro, atuante já deixou de ser atuante e recepcionante já deixou de ser recepcionante, de modo que um veio a ser outro e outro veio a ser um. Homem é, pois, o que atua e recepciona aquilo relativamente ao que se atua-recepciona, ao mesmo tempo em que vem a ser atuado-recepcionado por aquilo relativamente ao que ele atua-recepciona. Homem, contudo, em atuando e recepcionando, pode exprimir essa relação, seja numa linguagem cotidiana, seja numa linguagem que diz a origem da linguagem.

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica. Volume II.* Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 2º edição. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

EMPÍRICO, SEXTO. *Hipotiposis Pirrónicas.* Tradução de Rafael Sartorio Maulini. Madrid: Akal, 1996.

EURÍPIDES. *Héracles*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014.

HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Tradução, estudo e comentários de Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

HESÍODO. *Teogonia.* Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 2011.

MUNIZ, F. *A potência da aparência – Um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão*. Coimbra: Annablume Clássica, 2012.

PLATÃO. *Crátilo*. Estudo e tradução de Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Dissertação de mestrado da USP, 2010.

______. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/Edições Loyola, 2001.

______. *O Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2018. ______. *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2002.

______. *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª edição. Belém: Editora UFPA, 2001.

______. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PESSOA, F. *Livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

SÓFOCLES. *Antígona*. Traduzido do grego por Donald Schüler. Porto Alegre: Editora L&PM, 2015.

Perseus Digital Library. Disponível na internet via: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0171%3atext%3dTheaet.

TRABATTONI, FRANCO. *Platão*. Coimbra: Editora Annablume, 2012.

Capítulo 8

Heidegger e o “regresso” à morada do Ser

Robson Costa Cordeiro [1]

> Seja como for: chegamos a um ponto importante no decurso do nosso esforço em torno da poesia de Hölderlin. Estamos diante do portão fechado do que esta poesia diz, propriamente e em última instância, daquilo que o poeta chama “o fruto mais proibido” que “cada um deve saborear em último lugar”, ou seja, “a pátria” (Heidegger, *Hinos de Hölderlin*).

Se quisermos pensar a morada própria do homem como regresso à verdade do ser, isso, num primeiro momento e seguindo uma indicação preliminar ainda demasiado tosca, parece indicar o retorno a uma condição ou a um lugar no qual o homem se encontrava (habitava) e que, por algum motivo, dele se afastou. Isto porque, se o homem regressa, é porque supostamente ele já se encontrava aí. Mas o que é esse “aí”, enquanto o seu autêntico lugar? Se o “aí” é a verdade do ser, para onde o homem vai quando dela se afasta? Ou melhor: quando dela é afastado? Mas quem o afasta e o leva ao esquecimento da sua pátria própria? E quando ele retorna, ele volta a se encontrar na condição em que inicialmente estava? Ou volta transformado, enriquecido pela experiência do estrangeiro? Mas ao assim retornar, o lugar ao qual retorna pode ainda ser o mesmo do qual partiu? A sua transformação não transforma também o lugar que vai constituir o seu habitar, o seu estar-aí?

Quando falamos de regresso isso soa como indicação de lembrança, rememoração e reencontro. De um modo geral, entendemos com essa

[1] Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. Contato: robsonccordeiro@bol.com.br.

palavra o retorno a um lugar familiar, que nos acolhe e abraça, reconfortando-nos de uma ausência, de uma distância, que no regresso parece ser suprimida. No entanto, quando Heidegger fala de verdade e ser, ou verdade do ser e ser da verdade, verdade e ser nunca são apresentados como coisas, entes, conceitos, como aquilo que pode ser objeto de conhecimento e de conquista por parte do homem. Se a verdade do ser é a nossa morada, essa morada é o poético, o *da* (aí) do *Dasein*. A poesia é a essência da linguagem e a linguagem é a casa do ser, portanto, a morada do ser em sua verdade, que constitui o nosso *da* (aí). Mas que morada é essa que não é lugar algum que possamos habitar como algo que possuímos? Que estranha morada é essa, que nunca é nossa propriedade? O *aí*, como o lugar que habitamos, é o lugar do aceno, do que se aproxima distanciando-se e do que se distancia aproximando-se. Mas como? O que significa propriamente o aceno como a linguagem do ser, como a verdade na qual precisamos habitar? E como na linguagem podemos acenar para o aceno que precisa já ter nos acenado? O nosso habitar é o do aceno que recebemos ou o do aceno que acenamos desde o recebido? Ou nem um nem outro, mas o entre os dois, como o habitar na tensão?

Se só temos o ente, como o que jorra da fonte, como o jorrado pode saber da nascente da qual jorrou? Se a nascente não jorrasse não seria nascente, pois como o que não nasceu pode ser? Mas com o nascer não temos apenas o nascido, o puro estar aí rebentado, inocente do seu próprio nascimento? Por isso parece acertado dizer que o saber do nascimento parece não ser próprio do recém-nascido, mas sim do que já amadureceu e foi enriquecido pela experiência do crescimento. E que experiência é essa? Não é a experiência do sempre voltar a diferenciar-se de si mesmo, ou seja, do sempre voltar a nascer? Desse modo não voltaríamos sempre a ser recém-nascidos? Decerto que sim, mas continuamente enriquecidos pela morte, como experiência que aperfeiçoa a vida, o nascer mesmo. Conforme dizia Zaratustra no discurso *Da morte voluntária*, essa é a morte que aperfeiçoa, que consuma o viver[2].

---

[2] Cf. NIETZSCHE, 1995, p. 86.

E como a experiência da morte pode consumar a experiência do nascimento, da origem, da *arché*? Não seria isto apenas possível se procurássemos entender a morte como o abandono de todo feito em favor do por se fazer? Não seria a morte, desse modo, a experiência que consuma a criação? O regresso do homem ao seu lugar, à sua morada própria, ao seu *aí*, como lembrança da origem, é então propiciado pela experiência da morte? Mas não seria a morte algo triste e pesaroso, enquanto o regresso seria, ao contrário, algo alegre, como reencontro com os parentes, os amigos e com o lugar de nascimento? Vamos tentar ver aqui se faz sentido pensar que só se pode ter a experiência de criação, que é a experiência do súbito irromper de origem, quando se pode fazer da morte uma festa. Com isso vamos procurar entender a morte livre como o que consuma o viver, sendo o viver propriamente falando o habitar na verdade do ser enquanto o regresso à experiência de criação, de nascimento, e com isso, de origem.

Quando falamos morte livre entendemos com isso o poder fazer da morte uma festa, conforme expressa Nietzsche no discurso de *Assim falou Zaratustra* intitulado *Da morte voluntária*. No entanto, para que essa afirmação faça algum sentido, é preciso primeiro refletir sobre o que estamos querendo dizer com os termos "morte" e "festa", pois só quando a morte é uma festa ela pode ser livre. Sem dúvida que isso soa como algo demasiado estranho, para não dizer mesmo sem sentido, portanto, como um aparente contrassenso. Isto porque, também parece não restar dúvida, pois fere o bom senso, que a morte é algo incontrolável e súbito, como o mal irremediável que a todos deve atingir e que, portanto, não depende do nosso livre-arbítrio. Do mesmo modo, o bom senso também diz que não podemos ter a experiência da morte, pois, enquanto vivemos a morte não está presente, o que mostra, portanto, que quando ela finalmente chegar não estaremos mais vivos, de modo que só podemos falar de experiência da morte através da experiência da morte dos outros. No entanto, falamos acima de morte livre, do fazer da morte uma festa e também da morte

como consumação do viver. Não seria tudo isso apenas uma quimera, uma fantasmagoria, um delírio metafísico ou poético?

Pode até ser, caso não se procure primeiramente refletir sobre o que se está querendo aqui dizer com as palavras “morte”, “festa”, “consumação”, “vida” e “liberdade”. No entanto, o tema aqui tratado não é propriamente a morte, mas o habitar do homem como regresso à verdade do ser. Mas como vimos, no caminho seguido até aqui surgiram outras questões, como a questão da poesia, da linguagem, do aceno, da criação e da morte. O propósito, portanto, é procurar pensar, a partir de Heidegger e, de modo mais detido, a partir de suas reflexões sobre o poema *Regresso ao lugar/aos parentes* de Hölderlin, o regresso à pátria como regresso à verdade do ser. E falar de regresso ao lar, à pátria, é falar do habitar próprio do homem, que para Hölderlin é o poético.

Além das conferências em que trata propriamente do habitar como, por exemplo, *Construir, habitar, pensar* e *...Poeticamente o homem habita...*, essa questão ocupou Heidegger em boa parte dos seus escritos que procuram tratar, sobretudo, do ser e da verdade. O que aqui procuramos fazer é apenas um pequeno recorte, uma possibilidade de interpretação a partir da reflexão feita por ele do já referido poema, como um dos textos que fazem parte da obra *Explicações da Poesia de Hölderlin*. A partir desse texto vamos procurar interpretar o habitar como regresso e o regresso como o habitar/estar “entre”, no aí (*da*) do ser, como experiência de consumação, de tensão entre vida e morte, entre o que se doa e o que se recusa

No regresso, assim como também na partida, acontece o acenar. Isso, segundo Heidegger, mostra o aceno como o que na distância que se aproxima, aproxima aquele de quem nos afastamos, e também como o que no nosso aproximar-se mantém presente a distância de sua ausência.[3] O aceno é a linguagem dos deuses, cujo acenar é o seu ser. O poeta, ao corresponder a esses acenos, realiza o poetar como o acenar envolto em palavras, como indicação do que se aproxima na distância e se distancia

[3] HEIDEGGER, s.d., p. 39.

na proximidade. A poesia, desse modo, aproxima, ao acenar, o aceno da fonte que se recusa e que não é outra coisa por trás do aceno, mas apenas outro aceno, indício, sugestão de ser. O "apenas", contudo, não indica falta, deficiência, mas o vigor de ser enquanto retiro.

Ao pensar de modo radical a questão da essência da verdade, Heidegger elabora a articulação decisiva entre a morada originária do homem e a verdade do ser. Essa morada, como o lugar do acontecimento da verdade, é a casa do ser, a linguagem, que em sua essência é poesia. A morada do homem, o seu aí (*da*), é o poético, e a poesia (*Dichtung*) é fundação do ser por meio da palavra, como aceno ao aceno recebido. No entanto, embora a nossa morada seja o poético, dela, contudo, estamos distanciados e esquecidos. A nossa morada é um lugar em que só podemos estar quando dela nos distanciamos e a recuperamos desde a distância aberta pela errância por terras estrangeiras. No regresso ao lar, entretanto, como recém-chegados, não recuperamos a origem como posse, mas sim como o que está próximo e sai ao nosso encontro, embora, ao mesmo tempo, se negando e reservando. O habitar, desse modo, é um caminhar ao encontro do que se oferece e se recusa, de modo que o que chega à pátria é o que busca.

Em uma versão tardia da estrofe final da elegia *Pão e Vinho*, Hölderlin diz que "...com efeito, o espírito não está em casa no princípio, não está na fonte. A terra natal o consome..."[4]. Contudo, é também dele estas palavras decisivas, que Heidegger procura interpretar em diferentes escritos: "Cheio de méritos, contudo poeticamente, mora o homem sobre a terra"[5]. Embora a princípio não esteja em casa, o espírito, contudo, apesar dos seus méritos e habilidades em criar obras, que o afasta da origem, ao atribuir o poder de criar a si mesmo, pode dar-se conta da origem e, assim, vir a habitar poeticamente, chegando a saber da origem e fundamento do seu

[4] Id., 2009, p. 99.

[5] Id., Ibid., p. 98.

próprio criar. Isto, contudo, só a partir do arranque para o estranho, desde o qual a terra natal se revela[6].

Vamos aqui procurar pensar a essência da verdade em sua articulação com o habitar poético do homem a partir da distância e proximidade da origem, de acordo com a interpretação feita por Heidegger do pensamento poético de Hölderlin. Distância e proximidade perfazem, portando, em sua tensão, a verdade. A verdade, desse modo, se configura como o caminho de regresso do homem ao lar, à pátria, da qual ele se aproxima sem nunca chegar, sem nunca habitar propriamente como lugar de chegada e conquista após um longo período de errância. A pátria é o sempre distante, mas que, contudo, pode insinuar uma proximidade, aproximando-se como o que se resguarda. O regresso ao lar ocorre como recordação da origem, da fonte, no percurso do jorrado. Sendo recordação, a verdade exige o esquecimento e a errância. Heidegger procura articular em seu pensamento essa tensão, pensada poeticamente por Hölderlin.

No poema *Regresso ao lugar/aos parentes*, Hölderlin fala das nuvens sobre os Alpes "condensando poética alegria"[7] (*Freudiges dichtend*). A expressão é de difícil tradução, pois *dichten* significa tanto condensar, espessar, compactar, como também fazer poesia ou poetizar. Na verdade, os dois sentidos estão presentes na expressão em alemão, pois a poesia, para Hölderlin, tem o sentido de tornar visível, isto é, espesso e compacto o real, delimitando horizontes e pontos de visão, de aparição. O poema inicia mostrando as nuvens se condensando, cobrindo os Alpes no anoitecer com a sua bruma alegre, o seu orvalho. Ao mesmo tempo em que cobre os abismos abaixo, as nuvens recebem a luz que vem do alto. Súbito, um relâmpago fulge e desaparece. "O caos, estremecido de gozo", diz ele, "celebra amorosa disputa entre os rochedos, ferve e oscila nos eternos limites". O caos celebra em sua luta a aparência e o ocultar-se de todas as coisas, tudo compactando e espessando em seus limites e

---

[6] Conforme se encontra desenvolvido no meu artigo *Linguagem e memória em Hölderlin e Heidegger*, publicado na edição especial da Revista Aufklärung, Vol. 4, setembro de 2017, *Linguagem e poesia – uma interlocução com Heidegge*r.

[7] HEIDEGGER, 2009, p. 11.

contornos ao fulgir no seu lançar-se, assim como também aniquila todos os contornos e limites quando vacila.

A natureza também condensa poética alegria no jorrar das fontes, que como rios molham o solo com a sua dádiva, espalhando vida ao redor, e assim, "a incomensurável oficina agita seu braço noite e dia, distribuindo seus dons"[8]. A palavra decisiva que permeia o poema é alegria (*Freude*). Na segunda parte ela continua a ditar o ritmo, quando Hölderlin fala que o espírito (*Geist*) vem à presença e o encanto floresce, comovendo e renovando os corações dos homens. O espírito anuncia uma nova vida, permitindo que "um ânimo alegre volte a abrir as asas"[9].

O regresso descrito no poema parece, à primeira vista, ser um alegre retorno ao lar, à pátria, ao lugar dos familiares e amigos no qual se é acolhido após um longo período no estrangeiro. No entanto, conforme mostra Heidegger na interpretação do poema, "o 'eco' da 'oficina incomensurável' do que está privado do lugar retumba ao redor"[10]. O regresso não é algo que se esgota com a chegada à costa natal, pois, após a sua chegada, o que regressa é assim interpelado: "O que buscas já está próximo, já te sai ao encontro"[11].

O que chega à pátria, portanto, ainda não a alcançou. Ele segue sendo um que busca, embora o buscado já lhe tenha vindo ao encontro. Encontrar, desse modo, não é apropriar-se do encontrado, habitar nele como sua propriedade, pois o encontrado se mantém em reserva. A reserva é a verdade em seu resguardo, em seu pudor. O regresso não ocorre com o chegar às margens da pátria e à companhia dos parentes, mas com o sentir-se em casa na reserva da terra natal. Regresso (*Heimkunkft*), tem relação com *Heim* e seus derivados alemães, que significa lugar, casa, ou, num sentido mais amplo, país, terra natal, e também pátria, que normalmente traduz a palavra *Heimat*. A palavra

---

[8] Id., Ibid., p. 12.

[9] Id., Ibid., p. 12.

[10] Id., Ibid., p. 16.

[11] Id., Ibid., p. 16.

mistério (*Geheimnis*) tem em seu núcleo a palavra *Heim*, indicando que o mistério está em nosso aí (*da*), em nossa morada, que para Heidegger é o ser. É, portanto, no poder habitar a estranheza da reserva que acontece para Heidegger a possibilidade do homem morar na verdade do ser, isto é, no mistério.

Mas como ocorre o dar-se conta da reserva da origem? Se a fonte é um jorro, no jorro a fonte já ficou para trás enquanto fonte. Assim, não há no início saber da fonte e desse modo, conforme diz Hölderlin, "...com efeito, o espírito não está em casa no princípio, não está na fonte. A terra natal o consome...". O espírito não está em casa na nascente porque ele só pode saber da nascente desde o jorro da fonte. Dizer que "a terra natal o consome" significa dizer que o espírito só se consuma no caminho, no percurso, quando abandona a pátria, isto é, a origem. A pátria, desse modo, só é originariamente pátria no retorno, quando ocorre o saber da origem. Esse saber é a verdade, como o saber do reservado no jorrado, como saber do encobrimento no desencobrimento.

Mas se a pátria só é pátria no retorno, como é que pode haver pátria na origem, como aquilo que consome, enfraquece? Dizer que a pátria enfraquece o espírito significa dizer que na origem o espírito não é ainda propriamente espírito, não possui ainda força espiritual, pois essa só pode ser conquistada na travessia, no caminho, que é a travessia do viver, da dor. Isto quer dizer que só se "é" sendo, existindo, estando na travessia do deserto do ser, que é caminho de dor, pois é um caminhar sem nenhuma indicação do caminho, que só vem a ser constituído no caminhar e desde o próprio caminhar. Habitar, portanto, parece ser habitar o caminho, a travessia. E por que haveria alegria nesse habitar, nesse estar a caminho que nunca chega a lugar algum? Mas como a lugar algum? Esse lugar para o qual caminhamos não é a origem? Não é da origem que ao caminhar nos aproximamos?

Sem dúvida que dela nos aproximamos se estivermos no caminho, mas, contudo, como poderemos nela propriamente chegar se somos desde sempre "os jorrados"? Dela só podemos nos aproximar se percebermos

que existimos como um jorro, como um estar sempre sendo sem nunca ser definitivamente algo. A fonte, desse modo, parece se insinuar como nossa origem, insinuada desde o originado. E como podemos ter essa percepção? Se a fonte só aparece como o jorrado, então só podemos saber da fonte desde o jorrado mesmo. No entanto, não desde esse ou aquele jorrado em particular, mas do sempre poder jorrar, do sempre poder surgir. E se há um sempre jorrar, um sempre surgir, um sempre nascer, é porque a origem, o começo, está sempre principiando, de modo que não é um começo que começa, como o que está fora do começo, fora do sempre principiar. Estar fora quer dizer: ser antes de principiar, de começar. Não há, no entanto, uma entidade, uma coisa, uma *res*, um substrato que principia: o que há é o sempre principiar.

O que está sempre principiando é o mesmo, o um (*hen*), que é tudo (*panta*), ou seja, tudo que há, que aparece. O que está sempre principiando é o movimento de diferenciação do mesmo, a tensão do que tende a se opor. O regresso ao lar, como o habitar na verdade do ser, é a memória dessa tensão, que mantém reunido, em luta, o que tende a se opor. A fonte e o jorrado como o que tendem a se opor, o *hen* e o *panta*, mas que no regresso podem ser percebidos em sua unidade, como tensão dos movimentos contrários. Isso foi pensado por Heráclito como a essência do *logos*, e o *logos*, a linguagem, conforme diz Heidegger em *Sobre o Humanismo*, “é a casa do ser”, “o lugar de sua verdade”. No entanto, é preciso saber que

> ...caso o homem ainda deva encontrar o caminho da proximidade do Ser, terá de aprender primeiro a existir no inefável...[12] Antes de falar, o homem terá que deixar-se apelar pelo Ser mesmo com o risco de, sob um tal apelo, ter pouco ou ter raramente algo a dizer. Somente assim, se restituirá à palavra a preciosidade de sua Essência e ao homem, a habitação para morar na Verdade do Ser. (HEIDEGGER, 1995, p. 33-34)

[12] O inefável = *das Namenlose*: propriamente *das Namenlose* significa o sem nome, o que não tem nome.

Além disso, ou seja, além de ter que suportar o silêncio da linguagem desde a exigência de habitar no inefável, é preciso também ver que ao tentar exprimir as relações essenciais com o Ser, o pensamento "procura a palavra devida dentro da linguagem de há muito tradicional da metafísica e de sua gramática"[13]. O caminho de escuta do silêncio em torno de si indica que o caminho para habitar na verdade do ser é impartilhável e que, por isso, é caminho de solidão e dor. No discurso *O Regresso*, ao falar com a sua pátria, a solidão, Zaratustra dá o seguinte testemunho:

> Aqui, todas as coisas vêm afagantes ao encontro da tua palavra, lisonjeando-te: pois querem cavalgar nas tuas costas. Em cada imagem, cavalgas, aqui, para todas as verdades... abrem-se aqui, diante de mim, todas as palavras e o escrínio de palavras do ser: todo o ser quer tornar-se, aqui, palavra, todo o devir quer que eu lhe ensine a falar (NIETZSCHE, 1995, p. 190-191).

O ser é aqui o sem nome, a hora mais silenciosa de Zaratustra, que lhe vem ao encontro dizendo: "Dize a tua palavra e despedaça-te!"[14]. Primeiro ele diz que "...abrem-se aqui, diante de mim, todas as palavras e o escrínio de palavras do ser." Em seguida diz que "...todo o ser quer tornar-se, aqui, palavra, todo o devir quer que eu lhe ensine a falar", o que mostra que "todas as palavras e o escrínio de palavras do ser" não constituem propriamente ainda palavras, ou seja, fonemas e grafemas que nós pronunciamos e articulamos em frases, enunciados, juízos, pois sendo palavras do ser são o inefável, o ainda sem nome, que Zaratustra precisa ensinar a falar, isto é, tornar visível, mostrar. E o que ele mostra, ao mostrar? Mostra que não há nada além das coisas, algo que esteja por detrás, como um sentido oculto das coisas. A coisa é o seu próprio aparecer e tornar-se visível, como o que "já vem afagante", querendo se impor desde a marcha de um mostrar. No entanto, sem o fazer e o agir do homem, nada se torna visível. Mas o seu agir, contudo, não é nenhuma ação perpetrada por uma consciência previamente estabelecida; sendo

---

[13] HEIDEGGER, 1995, p. 55.

[14] NIETZSCHE, 1995, p. 190.

essencialmente coisa de pensamento, atividade pensante, tampouco indica o livre ponderar e escolher entre diversas alternativas; antes de tudo, agir significa obedecer e poder seguir o que vai crescendo e querendo tornar-se palavra.

Mas até que ponto pode o homem suportar a visão dessa tensão? Conforme diz Hölderlin na elegia *Pão e Vinho*, "o homem não suporta mais que por instantes a plenitude divina. Depois, a vida não é senão sonhar com eles"[15]. Isto mostra que o arco teso acaba por se afrouxar porque, no seu infinito atuar por cima de nossas cabeças, parecem considerar muito pouco como vivemos, "tanto nos preservam os celestiais"[16]. Eles tanto nos poupam, que pouco se importam se vivemos sem a sua presença, pois sabem que não a suportaríamos senão por um breve tempo. E, através da linguagem, o homem frequentemente se volta para difamar o divino como uma forma de manter viva a sua própria possibilidade, conforme mostra Hölderlin nesta passagem de *Observações sobre Antígona*:

> É um grande recurso da alma que trabalha em segredo esquivar-se da consciência no grau mais elevado da consciência e, antes que o deus presente a capture realmente, ela vai de encontro a ele com palavras audaciosas e muitas vezes até mesmo blasfematórias, guardando a possibilidade sagrada e viva do espírito. (HÖLDERLIN, 2008, p. 85)

No regresso se trava a luta contra essa difamação e a busca pela escuta do divino como lugar de preservação da verdade. Conforme tentamos mostrar através do percurso feito, a morada do homem na verdade se constitui como um regresso, mas no regresso, contudo, não se efetiva uma posse do lugar ao qual se regressa e sim uma compreensão desse lugar como sendo um "entre". Essa "compreensão", por sua vez, só se realiza através da alegria, como um poder dizer sim, que procuramos mostrar como um alegrar-se com a morte. A experiência da morte é a experiência de decisão e também de compreensão da morada originária

---

[15] HÖLDERLIN, 1978, p. 68-69.

[16] Id., Ibid., p. 68-69.

do homem, que só pode se constituir através da abertura da possibilidade da impossibilidade, ou seja, através do dar-se conta por parte do homem de que morar na verdade do ser significa estar sempre na possibilidade de não ser, o que mostra que existir, para ele, é decisão, ação, o que implica estar sempre diante da impossibilidade de ser propriamente, sendo assim um ser para a morte. Morar propriamente, portanto, significa habitar este "entre" vida e morte, que vai constituir a dimensão do sagrado como tensão entre o eterno e o finito. E como seria então possível alegrar-se com isso? Vejamos, e para tanto é necessário primeiro compreender que para Hölderlin o supremo e o sagrado são a mesma coisa que o sereno[17].

Heidegger vai considerar a essência do sagrado como a serenidade, que em sua claridade abre as coisas na alegria de sua presença, iluminando o ânimo dos homens. Por isso, ele diz que "unicamente o alto e elevado do sereno permite que as tenebrosas profundidades se entreabram no que este tem aclarado. O que seria das profundidades se não houvesse claro?"[18]. Mas como a serenidade pode iluminar os homens? Esse âmbito da serenidade do sagrado nada poderia se não houvesse aquele que pudesse vir ao seu encontro. E isto só pode haver porque o homem pode receber a saudação para um encontro que partiu do âmbito do sagrado e da serenidade. É a própria serenidade que saúda. A serenidade é o que instaura pela primeira vez o aberto, preservando-o, fazendo vigorar a alegria do que é deixado livre.

"A essência originária da alegria é sentir-se em casa na proximidade da origem"[19]. Mas o estranho, o paradoxal, o que fere o princípio que comanda o nosso modo de pensar habitual, ou seja, o princípio de não contradição, é que na essência da proximidade acontece um resguardar oculto, uma reserva, que preserva a origem para os que virão, colocando-a à parte para aqueles que, de novo e pela primeira vez, possam retornar ao lar para contar o segredo. A chegada ao lar é o caminho de volta à

[17] Cf. HEIDEGGER, 2009, p. 23.

[18] Id., Ibid., p. 23.

[19] Id., Ibid., p. 29.

proximidade da origem, mas a proximidade, contudo, é a reserva do que se aproxima e que, desse modo, mantém sempre distância. Por isso, Hölderlin diz no poema *Regresso ao lugar/aos parentes*: "Porém, o maior bem, o tesouro que se encontra sob o arco da sagrada paz, está reservado a jovens e velhos."[20]

Na proximidade, portanto, impera que o procurado esteja e não esteja próximo. Desse modo, a proximidade deixa de ser compreendida como a menor medida possível que separa dois lugares. Antes, precisa ser entendida como o que aproxima o que é próximo à medida que o mantém a distância. Isso, sem dúvida, parece ser um mero jogo de palavras que nada faz a não ser violar o princípio dos princípios. No entanto, segundo pensa Heidegger, nunca poderemos estar em casa se não tomarmos conhecimento do segredo de uma proximidade que sempre se resguarda, preservando, com o pudor do seu retraimento, a possibilidade viva do pensamento. Sem esse saber o homem estará exilado, expatriado do seu lugar, isto é, de sua humanidade. O que a reserva da proximidade preserva, portanto, é a própria condição de possibilidade do habitar humano, demasiado humano. Isto é o que parece estar indicado na seguinte passagem do Hino de Hölderlin *O Caminhante*:

> ...Dificilmente abandona
> O que está próximo da origem, o lugar.[21]

E isto porque deixa a reserva ser reserva, sem querer impor o controle do seu nascimento e a posse de sua origem, como o que finalmente teria sido apreendido pelo poder do espírito. A experiência de um aproximar-se que se preserva é a experiência de ser posto em um caminho que não se sabe onde começa nem onde termina, pois o começo se confunde com o já estar caminhando, sem saber antecipadamente "desde onde" nem "para onde". O poeta, como o que precisa testemunhar a saudação recebida é o que está na alegria de poder abrigar, através da

---

[20] Apud HEIDEGGER, 2009, p. 28

[21] Apud HEIDEGGER, 2009, p. 26.

palavra, o segredo da proximidade que mantém distância. O poeta é o porta-voz desse segredo e ser esse porta-voz é a sua alegria, pois ele assim participa da eternidade, ao fundar para o povo o que permanece, ou seja, a tensão entre o aproximar-se e o reter-se, como o que eternamente se repete, constituindo a beleza.

Ao cantar o reservado, o poeta o canta como aquilo que mantém, através da reserva, a possibilidade de um aproximar-se. O poetizar não só canta a alegria, como é a própria alegria, no sentido de estar no poder de cantar a proximidade reservante. O poetizar, contudo, exige o cuidado para poder abrigar o que se reserva. Mas qual é o sentido desse cuidado? Cuidar significa propriamente cantar o que se reserva, o que constitui a própria alegria de deixar ser o que se resguarda em seu resguardo. Sendo assim é a alegria com o retiro de tudo o que vem, com a morte, com o fenômeno de ser para a morte. Mas como é possível cantar o guardado como o mais ditoso? No epigrama intitulado *Sófocles*, Hölderlin diz o seguinte a esse respeito:

> Muitos tentaram em vão dizer alegremente o mais ditoso,
> Aqui por fim ele se expressa para mim, aqui na tristeza.[22]

Como entender então que o alegre só pode revelar-se na tristeza? Alegria e tristeza não se opõem? E não foi dito acima que o poetizar era a própria alegria? Não ficou tudo agora embaralhado e confuso? Decerto que sim, se a tristeza for entendida como a mera oposição da alegria. No entanto, Heidegger considera que a tristeza (*Trauer*), que podemos também traduzir por luto, está separada por um abismo da mera tristeza ou melancolia (*Trübsinn*), pois o luto é a alegria diante do próprio ditoso que se guarda e vacila. O luto diante do ausente, portanto, é a suprema alegria pelo que está para nascer e que se conserva no pudor do seu resguardo. No entanto, Hölderlin ainda mostra que

---

[22] Id., Ibid., p. 30.

> ...para captá-lo nossa alegria ainda é demasiado pequena.[23]

Captar, segundo Heidegger, significa nomear. E decerto que às vezes se pode nomear o sagrado, muito embora essas palavras “sagradas” não sejam nomes que nomeiam. Mas como é possível nomear o sagrado sem que as palavras sejam propriamente nomeadoras? O que se está querendo dizer com isso é que falta a palavra nomeadora para aquele que habita no sagrado, embora o sagrado decerto apareça na palavra nomeadora. Isto porque Deus permanece distante, falta. O que permanece nomeável é o sagrado em relação à sua morada, isto é, o sereno. Mas a falta de Deus não é nenhuma carência. Por isso diz Heidegger que não se deve ter a pretensão de produzir por meio de artifícios um Deus, para assim por de lado a suposta carência, nem tampouco invocar um Deus a que já nos habituamos[24].

Desse modo, decerto, deixaríamos de notar a presença da falta. Por isso, se faz necessário deixar que a própria falta ganhe proximidade, tendo o cuidado de aguardar, sem receio da aparência completa da perda de Deus, a sua proximidade preparatória que preserve a palavra inaugural que possa nomeá-lo. No poema *Vocação de Poeta* isso é expresso de maneira exemplar:

> Assim permanece sem temor, tal como deve, o homem,
> só diante de deus, a candura o protege,
> e nem de armas nem de astúcias necessita
> enquanto lhe ajuda a falta de deus. (Apud HEIDEGGER, 2009, p. 33)

A candura, a inocência, protege o homem, livrando-o da necessidade das astúcias e dos artifícios que procuram encobrir a falta. A falta, desse modo, antes de ser carência é a própria força que lhe envolve na candura. A candura o protege de querer controlar e dominar, nomeando desde um puro artifício, Deus. “Só diante de deus”, na verdade, parece estar dizendo

---

[23] Id., Ibid., p. 31.

[24] Cf. Id., Ibid., p. 32.

"só diante de sua falta", sem a necessidade de substituir a "falta" pelo artifício da "presença", que se procura instituir pelo horror do homem à ausência. Mas como, se o homem sequer pode dar-se conta da ausência de deus? No entanto, mesmo sem dar-se conta dessa falta, o homem é impelido por ela, pois é a própria astúcia para criar deus que leva ao reconhecimento de sua falta. O artifício da "presença", desse modo, acaba revelando a falta, e a presença da falta, ao se impor, ajuda o homem a sair da indigência dos artifícios, levando-o a reconhecer a sua indigência originária de ser sempre na falta, de estar sempre na errância, na necessidade de retornar ao seu lugar.

E que lugar é esse? Qual é a morada do homem, a sua pátria, o seu lar? Pátria indica proximidade, mas, conforme já vimos, desde o poema de Hölderlin *O Regresso ao lugar/aos parentes*, é a proximidade do que mantém distância. Desse modo, estar na proximidade da falta é estar na cercania de sua morada, que para Hölderlin se mostra como o habitar na presença do deus ausente. E como os acenos são a linguagem dos deuses, a fala do poeta, como o que nomeia, é o acenar para esses acenos. Esse acenar é o aceno para os vestígios dos deuses foragidos, que poucos dos conterrâneos de Hölderlin podem perceber. Em *Sobre o Humanismo* Heidegger considera que

> ...nessa proximidade, na clareira do '*Da*' (lugar), mora o homem, como *ec-sistente*, sem que ele já hoje possa assumir e experimentar esse morar. A proximidade do Ser, que é o '*Da*' (lugar) do *Dasein*, o discurso sobre a elegia de *Hoelderlin*, *Heimkunft* (Regresso) (1943) a pensa segundo *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1995, p. 61-62).

Essa proximidade Heidegger a percebe mais claramente através da poesia do poeta, e a partir de sua experiência do esquecimento do Ser, ele irá chamá-la, no discurso que fez sobre a elegia de Hölderlin *Heimkunft*, de Pátria (*Heimat*). Pátria, segundo ele, não tem nada de patriótico ou nacionalista, mas é pensada segundo a história do Ser. Nesse sentido, a

pátria da morada histórica do homem "é a proximidade ao Ser."[25] Essa proximidade, que se aproxima mantendo distância, é o mistério (*Geheimnis*) que, conforme mostramos acima, vem de *Heim* (lar), como o lugar para o qual o homem está regressando, numa luta com a A-patridade. Esta repousa no abandono do Ser e constitui um destino do mundo todo, levando ao esquecimento da verdade do Ser e ao desejo de domínio e controle do ente. Mesmo nesse afã, contudo, o homem não deixa de conceber de algum modo o Ser, que assim é pensado como o conceito mais geral, ou então, diz Heidegger, como "uma criação do ente supremo ou, ainda, o produto (*das Gemaechte*) de um sujeito finito"[26]. Nesse radical abandono, no entanto, o Ser não está plenamente esquecido porque o seu abandono aparece como impotência do pensamento, embora não deixe de fomentar uma grande potência em calcular e dominar o ente.

Conforme mostra Heidegger em *Sobre o Humanismo*, a A-patridade do homem moderno foi pensada por vários pensadores, como, por exemplo, Marx, que partindo de Hegel a reconheceu como alienação (*Emtfremdung*), pensando assim o materialismo histórico dialético como uma dimensão essencial da história. Mas sob a essência do materialismo encontra-se a essência da técnica, que longe de apenas remontar à *techne* grega é compreendida por Heidegger como um destino, instaurado pela história do Ser. Sendo esse destino, a essência da técnica é um modo de *aletheuein*, fundada na história da metafísica, que é uma fase da história do Ser. No entanto, como destino que destina a verdade, o ser permanece oculto. O pensamento de Heidegger pensa radicalmente esse destino da verdade, que é poetizado por Hölderlin, muito embora se possa verificar que "o destino do mundo se anuncia na poesia sem, no entanto, manifestar-se como História do Ser."[27]

A poesia de Hölderlin nomeia esse destino, e ao "poetizar a *Heimkunft* (Regresso) se preocupa que seus 'conterrâneos' encontrem o caminho de

[25] Id., Ibid., p. 63.

[26] Id., Ibid., p. 64.

[27] Id., Ibid., p. 64.

sua essência"[28]. A chegada ao lar, desse modo, apresenta-se como "...o futuro da essência histórica dos alemães"[29]. Para o seu poetizar o poeta precisa de ouvintes, ou seja, daqueles que a ele aparentados na recordação da pátria, conforme prestem atenção na palavra falada, pensem nela e assim possam contribuir com ele para o cuidado e o zelo com o sagrado. Os "parentes" do poeta, portanto, não são parentes no sentido consanguíneo nem apenas aqueles que sempre estiveram na pátria, mas os que podem dela recordar-se ao ouvi-lo.

No regresso acontece o habitar na verdade, ou seja, no "entre", como o estar no próximo-distante e no distante-próximo, que é o lugar do *dasein*, o seu aí (*da*), pois no regresso se está ao mesmo tempo no "para onde" em que se foi lançado e no "de onde" do lançamento, como o que é recordado. O regresso é a recordação (memória) da passagem fugidia do divino, que é o modo dos deuses, do eterno, marcar a sua passagem. O seu passar, no entanto, não é o perecer, mas "seguir em frente, não ficar, não estar constantemente presente, isto é, mais concretamente: permanente como o que já vai sendo, presente numa afluência vindoura"[30]. No poema C*onciliador, tu que já não és acreditado...*, Hölderlin mostra que

> ...assim é muito passageiro tudo o que é celeste. Mas não é gratuito
> E sempre ciente da medida, de mão leve
> Um deus toca as casas dos homens
> Um momento apenas,
> Mas eles não o sabem, contudo por muito tempo
> Recordam o facto e perguntam quem terá sido.
> Depois de passado um tempo, porém, já o sabem. (HEIDEGGER, s.d., p. 109)

O regresso é a longa recordação da proximidade fugidia dos deuses que, contudo, não é nada nostálgico, pois essa proximidade fugidia não é algo meramente passado, mas o que sempre está principiando e sempre voltará a principiar. A recordação é o questionar dessa passagem que

[28] Id., Ibid., p. 62.

[29] Id., 2009, p. 34.

[30] Id., s.d., p. 108.

apesar de fugidia não é um nada, visto que "por muito tempo recordam o facto e perguntam quem terá sido". A presença, desse modo, é do sempre já acabado, como presença da ausência. O coração enlutado pela fuga, pelo resguardo dos deuses, contudo, deixa intacta a divindade, ao preservar para os homens a sua proximidade vindoura. Isto porque a fuga dos deuses "não quer dizer que também a divindade tenha desaparecido do ser-aí do Homem, mas antes quer aqui dizer que ela, justamente, vigora, mas sob uma forma já não cumprida, crepuscular e obscura, mas, apesar de tudo, poderosa."[31] A longa recordação do leve roçar dos deuses nas casas dos homens é "o luto, enquanto prontidão que espera"[32], que, contudo, não se confunde com a melancolia nem se opõe à disposição contrária, mas antes se encontra intimamente aparentado à "alegria tornada um estar-afinado no seio do luto"[33], conforme vimos acima no epigrama de Hölderlin intitulado *Sófocles*. A alegria, desse modo, enquanto disposição fundamental apresentada na poesia de Hölderlin, é o poder dizer sim, no regresso, à renúncia, como o que conserva a divindade.

Referências

BEAUFRET, Jean. *Hölderlin e Sófocles*. In: HÖLDERLIN, Friedrich. *Observações sobre Édipo e observações sobre Antígona.* Tradução de Anna Luiza Andrade Coli e Maíra Nassif Passos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Regresso ao lugar/aos parentes*. In: *Aclaraciones a la poesia de Hölderlin.* Tradução de Helena Cortés Gabaudán e Arturo Leyte Coelho. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

___________________. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1951.

---

[31] Id., Ibid., p. 95.

[32] Id., Ibid., p. 141.

[33] Id., Ibid., p. 141.

___________________. "...*poeticamente o homem habita*..." In: *Ensaios e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

___________________. *Hinos de Hölderlin*. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

___________________. *Hölderlins Hymnen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

___________________. *Sobre o humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

____________________. *Poesia completa (Tomos I e II).* Traducción de Federico Gorbea. Barcelona: Libros Rio Nuevo, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

Capítulo 9

O Divino-Uno em Xenófanes: um vislumbre do inefável sob o prisma da unidade dos contrários

Wesley Rennyer M. R. Porto [1]

I. Proêmio dos critérios

Toda reflexão filosófica que se dedique à apreciação crítica dos então denominados Filósofos Pré-socráticos – desde que orientada por um autêntico esmero investigativo e por uma profunda lisura intelectual –, há de se autoperceber cercada pelas mais variegadas dificuldades e impasses, tendo em vista o terreno pantanoso através do qual o estudioso inexoravelmente precisa mover-se.

Os numerosos obstáculos que a Filosofia Pré-socrática impõe, dentre os quais destacamos (α) a ausência de textos autógrafos, (β) a relativa escassez de fragmentos (alguns desses infelizmente mutilados), e (γ) a heterogeneidade hermenêutica dos registros doxográficos, são os entraves naturais que todo pesquisador sente pesar sobre seus ombros; sobretudo os pesquisadores que, buscando um diálogo mais direto com as fontes antigas, desejam filosofar no interior mesmo desse universo labiríntico e intrincado que é a Aurora da Filosofia[2].

---

[1] Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

[2] Previamente comunicamos que os trechos originais em grego e latim, tanto dos fragmentos quanto da doxografia, serão derivados e seguirão a numeração do clássico trabalho de Hermann Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903); tais fragmentos, ademais, contarão com tradução nossa.

Tratando-se dos Primeiros Filósofos, é importante mencionar, ainda, que ao passo que não encontramos facilmente aqueles firmes alicerces sobre os quais podemos esboçar nossas interpretações teóricas (em razão dos obstáculos supracitados), tendemos a apostar em uma abordagem quase que estritamente filológica, ou, quando não, optamos por um "pragmatismo biográfico", isto é, concentramo-nos demasiadamente na vida do pensador analisado em detrimento do aprofundamento rigoroso do seu pensamento filosófico.

A predominância filológica no trato dos *φισιόλογοι* foi observada, por exemplo, pela pesquisadora portuguesa Maria Helena da Rocha Pereira[3], que citando um dos trabalhos do professor Christian Schäfer[4], trouxe a lume o fato de existir – no que concerne à bibliografia sobre a Filosofia Pré-socrática que se expandia no final do século XX –, uma nítida tendência em abordar os problemas desse domínio por um viés muito mais filológico do que filosófico. Embora a helenista portuguesa não nos aponte a causa dessa tendência, podemos especular que a "letra", matéria-prima de todo trabalho científico no campo da Filosofia e das Ciências Humanas, garante-nos, ao contrário das "elucubrações do espírito", maior segurança e sustentáculo para as teses que almejamos provar, e, por essa razão, torna o caminho filológico mais conveniente e seguro.

Mas por qual razão fazemos tais observações? Qual o propósito de realçar, em tom aparentemente dicotômico, as diferenças entre o "espírito" e a "letra", entre a filosofia e a filologia? A resposta é simples: o intuito de tais considerações é enfatizar, de antemão, que nossa abordagem sobre Xenófanes será eminentemente filosófica. Mas não se precipite o leitor em achar que a expressão "eminentemente filosófica" signifique o mesmo que uma abordagem esvaziada de conteúdo filológico. *Pas du tout*! Na verdade, quando fazemos menção à índole filosófica deste texto, estamos implicitamente dizendo que ele também é um trabalho

---

[3] Ver o artigo *Entre o Epos e o Logos: Xenófanes de Cólofon*, HVMANITAS, Vol. LII, 2000.

[4] Trata-se da obra: *Xenophanes von Kolophon, Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie* (Stuttgart und Leipzig, 1996).

filológico, porquanto concebemos, na esteira de Giambattista Vico[5], que o filosófico e o filológico estão indissociavelmente ligados, e, portanto, complementam-se mutuamente.

Nesse seguimento, é oportuno lembrar a lição de Schleiermacher de que o espírito e a letra devem caminhar juntos nos processos hermenêuticos[6], afinal, como nos ensina o célebre hermeneuta de Breslau, "(...) a hermenêutica [filológica] está conectada com a arte de pensar e, portanto, é filosófica"[7]. À vista disso, não podemos não tender a aquiescer que a conciliação harmoniosa entre o filosófico e o filológico constitui a base mesma para uma análise textual ampla e fértil, o que consequentemente perfaz, para além de qualquer suspeita, o tipo de análise desejável nas inquirições sobre o pensamento filosófico dos antigos Pré-socráticos.

Contudo, antes de principiar nossa abordagem sobre Xenófanes, relembremos aqui a antiga concepção de que para compreendermos alguma nova tese no âmbito do debate filosófico-científico, dependemos, nomeadamente, do conhecimento do "estado da questão". Tradicionalmente designado por *status quaestionis*, esse procedimento, que consiste no exame criterioso das fontes mais relevantes do tema estudado, costuma revelar-se uma poderosa ferramenta quando bem empregado, tendo em vista que tal método não apenas atende às exigências formais de uma rigorosa propedêutica filosófica, como também fornece uma visão panorâmica e diversificada das opiniões mais proeminentes.

---

[5] Giambattista Vico (1668-1744), filósofo italiano nascido em Nápoles, delineou nas páginas de sua principal obra, *La scienza nouva* (*Principii di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni)*, o caráter complementar entre filosofia e filologia. Segundo Vico, a complementação mútua da filosofia e da filologia descansa sobre o fato de cada uma delas poder fornecer os préstimos necessários à outra segundo as suas próprias especificidades; tendo em mente que, para Vico: "*La filosofia contempla la ragione, onde viene la scienza del vero; la filologia osserva l'autorità dell'umano arbitrio onde viene la coscienza del certo*" (VICO, 1959, p. 84).

[6] A "hermenêutica universal" de Schleiermacher, pensada como "ciência" ou "arte" da compreensão, resulta, como bem observou John Palmer, não apenas numa "hermenêutica filológica", mas numa "hermenêutica geral" (PALMER, 1969, p. 49). Considerando o estreito vínculo entre hermenêutica e filologia, e tendo em vista que "o estudo filológico nasceu com a hermenêutica e dela não se desligou" (ELIAS, 2011, p. 1305), o importante aqui é notar como Scheleiermacher congrega o filológico e o filosófico em sua arte hermenêutica: é precisamente esse ponto que interessa ao nosso argumento.

[7] SCHLEIERMACHER, 2015, p. 15.

Não obstante, tratando-se aqui de um breve ensaio, não pretedemos realizar um levantamento completo da bibliografia que versa sobre o pensamento de Xenófanes – que neste exíguo espaço seria tão difícil quanto *mare caelo confundere* –, porém, orientado pelo princípio do *status quaestionis*, apresentaremos, em paralelo às nossas próprias considerações dos fragmentos, algumas interpretações filosóficas de notória importância para a pesquisa acadêmica sobre os Pré-socráticos. Referimo-nos, sobretudo, aos trabalhos de Edward Zeller, John Burnet, Theodor Gomperz, Kirk-Haven-Schofield, Jonathan Barnes e outros. Os textos desses eruditos servirão como suporte teórico para a composição de um quadro mais amplo e coerente do pensamento de Xenófanes. Serão esses, pois, os critérios pelos quais este trabalho há de ser plasmado.

II. Rumo à *Unidade-Divina* xenofaniana

Pois bem, o filósofo e poeta Xenófanes, nascido na cidade de Cólofon[8], e que esteve em muitas outras cidades do mundo grego antigo, viveu entre a segunda metade do século VI a.C. e a primeira metade do século V a.C. De sua biografia, especialmente dois "fatos" parecem-nos dignos de alusão: o primeiro, conforme nos informa Platão no diálogo *O Sofista*[9], refere-se ao testemunho, emitido pela personagem do Hóspede de Eleia, de que Xenófanes teria sido o precursor do grupo dos Eleatas[10]; o segundo, reconhecidamente controverso, consiste na pressuposição de que Xenófanes fora mestre de Parmênides, uma tese promulgada por

[8] Banhada pelo Mar Egeu, a cidade de Cólofon (*Κολοφών*), localizada na costa sudoeste da Anatólia, foi uma das principais cidades jônicas da Antiguidade. Nas *Noites Áticas*, de Aulo Gélio (III, 11, 7), Cólofon é referida como a possível terra pátria do poeta Homero, porém, o que efetivamente a tornou famosa, foi a sua poderosa cavalaria e o estilo de vida luxurioso dos seus habitantes. Seu declínio veio em 302 a.C., depois que Lisímaco, um dos gerais de Alexandre, o Grande, conquistou-a e enviou os seus habitantes para a cidade de Éfeso (Cf. *Encyclopædia Britannica*, verb. *Colophon*).

[9] PLATÃO, *O Sofista*, 242D (A 29).

[10] Também Clemente de Alexandria (150-250.), em sua obra *Stromata* (Miscelâneas), relata que Xenófanes de Cólofon teria sido o fundador da Escola de Eléia: "Da Escola Eleática, é precursor Xenófanes de Cólofon / *τῆς δὲ Ἐλεατικῆς ἀγωγῆς Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος κατάρχει*"; conforme podemos atestar na doxografia organizada por Diels (A 8).

Aristóteles na *Metafísica* e reiterada, segundo o registro de Simplício, por Teofrasto[11].

A despeito da veracidade de tal associação direta entre Xenófanes e a Escola Eleática, que certamente é controversa e improvável, o vínculo que acima destacamos servirá apenas de ensejo para abordar uma ideia de suma importância para o eleatismo (e que também é o cerne deste trabalho), que é a ideia de *unidade*. Mesmo que o conceito de unidade não tenha sido exclusivamente tradado pelos filósofos eleatas, afinal sabemos que outros Pré-socráticos também o abordaram, devemos reconhecer a centralidade que a noção de unidade possuiu no eleatismo.

Na realidade, mais do que um conceito teoricamente elegante, a unidade, enquanto princípio fundamental e estrutura da realidade, é o coração mesmo da Escola Eleática. Dificilmente poderíamos conceber a Metafísica da Escola de Eleia desprovida da noção de unidade, do eterno Uno, que tanto impactou os megáricos, Platão, e que se tornou, doravante, a viga mestra do neoplatonismo[12]. O reconhecimento do estreito vínculo do Uno com o eleatismo é tamanho que, para a pesquisa moderna, como bem observou Jonathan Barnes, "o monismo é uma característica tão familiar do pensamento eleático que raramente é discutido"[13].

Em todo caso, compete-nos agora expor, com a devida acuidade, os postulados de Xenófanes acerca da unidade; e, ao expô-los, dialogar com as diferentes vertentes hermenêuticas que se ocupam do tema, para que por fim possamos apresentar – à luz das premissas que aqui sublinhamos –, uma leitura apropriada do pensamento xenofaniano. Vejamos, então,

---

[11] Tanto em Aristóteles quanto em Simplício, a referência ao vínculo mestre-discípulo se dá no contexto do exame sobre a noção filosófica de unidade. Na *Metafísica*, Aristóteles escreve: "Mas Xenófanes, o primeiro dentre estes a postular a unidade (pois é dito que Parmênides chegou a ser seu discípulo), nada esclareceu, nem parece ter tratado da natureza de cada uma dessas coisas... / *Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας* (*ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής) οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν*" (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 986 B / A 30); Simplício, por sua vez, comenta: "Teofrasto diz que Xenófanes, mestre de Parmênides, supôs que o princípio era um ou que uno era o ser e o todo / *μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἕν τὸ ὂν καὶ πᾶν Ξενοφάνην τόν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαι φησιν ὁ Θεόφραστος*" (SIMPLÍCIO, *Physica*, 22, 26 / A 31).

[12] Para uma compreensão mais detalhada da influência dos eleatas no neoplatonismo ver o trabalho de Giannis Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, New York, 2007.

[13] "*Monism is a such familiar feature of Eleatic thought that it is rarely discussed*" (BARNES, 1979, p. 2).

como esse itinerário metodológico poderá fornecer uma visão coerente da ideia de unidade tal como pensou, para usar uma expressão do filólogo austríaco Theodor Gomperz, "o sábio de Cólofon"[14].

Em primeiríssimo lugar, é preciso dizer que a noção de unidade em Xenófanes possui a peculiaridade de se identificar com o próprio Divino[15]. Na verdade, podemos dizer que a compreensão que a tradição doxográfica manifestou a respeito do seu pensamento foi de que, em Xenófanes, o Uno é Deus e Deus é o Uno. Aristóteles, por exemplo, em sua célebre obra *TA META ΦΥΣΙΚΑ*, escreveu que Xenófanes "dirigindo os olhos para o céu inteiro, dizia que o Uno era Deus" (*εἰς τόν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν*)[16]; o texto pseudoaristotélico, intitulado *ΠΕΡΙ ΞΕΝΟΦΑΝΗΣ*, relata que o poeta e filósofo declarava que, "se há um Deus, Deus deve ser um único" (*εἴπερ εἴη (...) θεός, ἕνα μόνον εἶναι τὸν θεόν*)[17]; Teofrasto, citado por Simplício em *TA ΦΥΣΙΚΑ*, atesta que Xenófanes "supunha" (*ὑποτίθεσθαι*) que "o princípio é uno" (*μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν*), ou que "único era o ser e o todo" (*ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν*), para enfim concluir que o Uno e o Todo era Deus (*τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης*)[18].

À luz dos registros doxográficos gregos fica evidente que a Unidade, ou melhor, o Uno, era concebido por Xenófanes como idêntico a Deus. Contudo, não foi unicamente a *eruditio Graecorum* que nos legou essa importante compreensão, visto que, em letras latinas, Cícero também declarou que Xenófanes dizia "ser um o todo, e que [o todo] é Deus" (*unum esse omnia (...), et id esse deum*)[19]; similarmente, muitos séculos depois, o gênio alemão, encarnado na figura de G. W. F. Hegel, subscreveu os

[14] GOMPERZ, 1964, p. 158.

[15] Edward Zeller, em sua obra *Outlines of the History of Greek Philosophy,* não hesita em referir-se à unidade concebida por Xenófanes como "Ser Divino Uno" (ZELLER, 1890, p. 59); Theodor Gomperz, no reputado livro *Greek Thinkers*, emprega o termo "Suprema Divindade" (GOMPERZ, 1964, p.159); enquanto que Jonathan Barnes, em *The Presocratic Philosophers*, utiliza apenas a expressão "o divino" (BARNES, 2005, p. 69).

[16] ARISTÓTELES, *Metafísica*, 986 B (A 30).

[17] PSEUDO-ARISTÓTELES, *MXG*, 977 A (A 28).

[18] SIMPLÍCIO*, Physica*, 22 ss (A 31).

[19] CÍCERO, *Academica*, II, 118 (A 4).

antigos relatos dizendo-nos (com toda a idiossincrasia que a pena desse autor trazia consigo) que "Xenófanes foi o primeiro que determinou a Essência absoluta como o Uno, chamando-o também Deus"[20].

De posse desses importantes registros, resta-nos seguir adiante e perguntar quais são, efetivamente, os fragmentos atribuídos a Xenófanes que nos fornecem os subsídios necessários para chegarmos a esse mesmo entendimento. Podemos encontrar em seus versos remanescentes elementos que justifiquem a interpretação doxográfica? O que representa, no interior da filosofia de Xenófanes, a unidade perene do divino? E como a noção de *Divino-Uno* se articula com a dinâmica da realidade?

Para tratar de tais questões, presumimos que quatro fragmentos em particular são imprescindíveis, tendo em vista que toda análise sobre o *Divino-Uno* em Xenófanes remete incontornavelmente a eles. Essas passagens, a julgar pelo trabalho de Hermann Diels, teriam feito parte de uma obra intitulada *ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*[21], na qual o nosso filósofo e poeta teria exposto sua teologia construtiva. Referimo-nos aos fragmentos 23, 24, 25 e 26, que tanto se referem à unicidade do divino quanto às suas propriedades.

Mas antes de apresentar e discutir esses fragmentos, julgamos importante mencionar que Xenófanes chegou ao conceito do *Deus-Uno*, como bem observaram Kirk-Haven-Schofield, "por reacção contra o politeísmo antropomórfico de Homero"[22]; sua crítica aos deuses da religião tradicional grega (fr. 11, 14, 16 e 15) foi um dos traços

---

[20] "(...) *Jenófanes fué el primero que determinó la Esencia absoluta como lo Uno, llamándolo también Dios*" (HEGEL, 1995, p. 222).

[21] Como bem lembram Kirk-Haven-Schofield, a expressão "*ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*" foi um título clássico comumente atribuído a todos os pensadores que Aristóteles denominou de *φυσικοὶ* – o que engloba praticamente todos os Pré-socráticos (KIRK-HAVEN-SCHOFIELD, 2013, p. 101). Ainda de acordo com esses autores, parece bastante improvável que Xenófanes tenha escrito expressamente uma obra sobre assuntos de física, tendo em vista que, diferentemente de outros Pré-socráticos, Xenófanes não se empenhou em fornecer uma explicação compreensiva do mundo natural, porém, ocupou-se mais esmeradamente com a teologia (*ibidem*, p. 171). Jonathan Barnes, examinando o fragmento B 43 (aparentemente indiferente à advertência de Diels que o conta como um dos *zweifelhafte Fragmente*), sugere tratar-se do prólogo de um poema ou de uma passagem introdutória às reflexões filosóficas de Xenófanes; em seguida, com base em B 34, um dos fragmentos do suposto "*ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*", Barnes defende que essa passagem implica "*if not of a poem Concerning Nature, at least of a fairly systematic and comprehensive parcel of scientific and philosophical verses*" (BARNES, 2005, p.64).

[22] KIRK-HAVEN-SCHOFIELD, 2013, p. 176.

característicos do seu pensamento, momento crítico-preliminar de sua doutrina para se atingir, segundo Zeller, uma concepção mais autêntica da unidade divina:

> O ponto de partida dessa doutrina parece ter sido a crítica audaz da crença popular grega, pela qual Xenófanes assume um lugar tão importante na História da Religião. Sua ironia e aversão são motivadas não apenas pela forma humana dos deuses e as histórias indignas sobre eles relatadas por Homero e Hesíodo; ele acha também que a pluralidade deles é incompatível com uma concepção mais pura da Deidade (ZELLER, 1890, p. 58-59)[23].

Tendo sido feita essa ponderação, vejamos, então, o que diz Xenófanes nos fragmentos que abordam a Unidade e os seus atributos. Comecemos por B 23:

> **Εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,**
> **οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα (B 23)**.
> Um só deus, dentre deuses e homens o maior,
> de nenhum modo semelhante aos mortais, nem em corpo nem em pensamento.

Ao lermos esses versos, não nos admira que, *ab initio*, ecloda em nossa mente algum tipo de desconfiança quanto à coerência interna da tese de "um único Deus" (*εἷς θεός*) e a expressão "entre deuses e homens o maior" (*ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος*). Não resta dúvida que o fragmento, se tomado em si mesmo, parecerá profundamente ambíguo, pois é difícil determinar se ele remete a algum tipo de monoteísmo ou politeísmo. Tal dificuldade, porém, pode ser deslindada se considerarmos, como fizeram a maioria dos historiadores da filosofia, que a sentença "entre deuses e homens o maior" exprime apenas uma polaridade, um recurso enfático, e, portanto, não deve ser considerada literalmente[24].

---

[23] "*The startingpoint of that doctrine seems to have been the bold criticism of the Greek popular belief, by which Xenophanes assumes such an important place in the history of Religion. His irony and aversion are excited not only by the human form of the gods and the unworthy stories about them related by Homer and Hesiod; he finds also that their plurality is incompatible with a purer conception of Deity*" (*Ibid*., p. 58-9).

[24] É o que sustentam Kirk-Haven-Schofield ao tecerem suas considerações sobre a divindade única não-antropomórfica de Xenófanes. Para esses estudiosos, a expressão "entre deuses e homens o maior" não deve ser

Entretanto, esquivar-se de uma interpretação *uerbum pro uerbo* e enxergar na expressão "*ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος*" apenas um expediente retórico, salvaguardando assim o monoteísmo de Xenófanes, depende exclusivamente da opção de tradução que se faz do verso grego. A controvérsia central desse fragmento diz respeito às possibilidades de estruturação sintática que a língua grega autoriza, o que acarreta leituras diametralmente opostas sobre o pensamento de Xenófanes; a saber: I) a que subscreve seu monoteísmo, e II) a que o percebe como politeísta.

O nó da questão reside sobretudo na maneira de se entender o termo *εἷς* no fr. 23, isto é, ou dotando-o de valor predicativo, ou de valor atributivo[25]. A interpretação predicativa – da qual somos adeptos – defende que *εἷς* é predicado do substantivo *θεός*, tanto quanto *μέγιστος* e *ὁμοίιος* o são. Sob esse prisma, pode-se concluir que é preferível traduzir o verso "*Εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος*" por "Um só Deus, dentre deuses e homens o maior", visto que tal proposta de tradução não apenas permite mais facilmente a explicação polar da expressão "*ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος*", como também conserva incólume o monoteísmo xenofaniano.

Por outro lado, os partidários da visão atributiva, defendem que o fr. 23 possui apenas dois predicados (*μέγιστος* e *ὁμοίιος*), e que o termo *εἷς* é um atributivo de *θεός*. Essa vertente, ademais, passa a considerar o verbo *ἐστὶ* subentendido no período, e sugere para o verso esta tradução: "Um Deus é o maior entre deuses e homens". É o que defende, por exemplo, James Lasher[26], concebendo que *εἷς* é apenas um reforço do superlativo *μέγιστος*. A consequência dessa proposta, como bem assinalou Rocha

---

tomada ao pé da letra, tendo em vista que a oposição entre deuses e homens é um recurso de natureza polar, tal como aparece no fr. 30 de Heráclito: "*Esta ordem do mundo [a mesma de todos] não a criou nenhum dos deuses, nem dos homens, mas sempre existiu e existe e há-de existir: um fogo sempre vivo, que se acende com medida e com medida se extingue*" (KIRK-HAVEN-SCHOFIELD, 2013, p. 205).

[25] Para uma melhor consideração do problema ver os trabalhos *Entre o Epos e o Logos: Xenófanes de Cólofon* (2000, p. 86-87), de Maria Helena da Rocha Pereira; e a obra *Xenophanes of Colophon* (1992, p. 96-98), de J. H. Lesher.

[26] LASHER, 1992, p. 96.

Pereira[27], é o completo desaparecimento do celebrado monoteísmo de Xenófanes, algo que não nos parece razoável de se admitir.

O fato é que a leitura predicativa, aquiescendo a maioria dos registros doxográficos que interpretaram Xenófanes como monoteísta, tornou-se, de maneira inconteste, a leitura ortodoxa. E é precisamente a essa ortodoxia hermenêutica que nos filiamos, embora não o façamos, devemos dizer, por qualquer anteparo conveniente que nos possa ser outorgado pela solidez científica dessa tradição, mas sim por aquele autoconvencimento racional que brota desde o fundo da alma humana quando submetemos ao escrutínio de nosso intelecto os assuntos do espírito.

A *Unidade Divina*, a força que "transcende" e ao mesmo tempo abarca a totalidade das coisas que são – que é como lemos a primeira linha do fr. 23 –, também é, como nos atesta o verso seguinte, de nenhum modo semelhante aos mortais, nem no que concerne ao corpo, nem no que diz respeito ao pensamento. Aqui nós especulamos que a ênfase na disparidade corpórea e noética entre o *Deus-Uno* e os mortais não consista apenas, como poder-se-ia imaginar, numa diferenciação de natureza ontológica entre o *Divino-Uno* e os deuses antropomórficos do politeísmo grego. Pensamos haver elementos mais sutis e importantes subjacentes nesse trecho.

Mas antes de nos deixarmos guiar pela especulação filosófica, verificaremos – para fazer jus aos preceitos do *status quaestionis* – as principais opiniões dos estudiosos em torno do quesito. Assim, com efeito, dar-nos-emos conta da relevância da composição do feixe de interpretações diversificadas (enquanto etapa preliminar de análise) à medida que o quadro geral das *δόξαι ἑρμηνευτικαί* for sendo construído.

Pois bem, para Edward Zeller, não resta dúvida: o *Deus-Uno*, em nada comparável aos mortais, coincide com o próprio mundo[28]. Jonathan Barnes, por sua vez, limita-se a assinalar (para além dos atributos que

---

[27] ROCHA PEREIRA, 2000, p. 87.

[28] ZELLER, 1890, p. 59.

podemos extrair de outros fragmentos)[29] que o Deus de Xenófanes não é antropomórfico[30] – o que não nos diz muita coisa. John Burnet parece seguir Zeller ao dizer que *θεός* equivale ao mundo, e sob o prisma hermenêutico dessa equivalência afirma o seguinte:

> O fato é que a expressão "deus único" desperta todo tipo de associações em nossa mente que não existiam para os gregos dessa época. O que Xenófanes está realmente interessado em negar é a existência de qualquer deus em sentido próprio, e as palavras "deus único" significam "nenhum deus senão o mundo" (BURNET, 1920, p. 85)[31].

Em seu trabalho sobre os Pré-socráticos, Kirk-Haven-Schofield, a partir de certas qualidades do Deus de Xenófanes, objetaram as leituras que identificaram o *Deus-Uno* com o mundo[32]. Esses autores julgaram mais provável que o Deus xenofaniano, baseado em alguma medida na ideia de substância divina dos Milésios, correspondesse a "algo que permeia, de certo modo, os objectos do mundo, dando-lhes vida e movimento"[33] – muito embora não fosse de natureza incorpórea. Concepção análoga foi manifesta, mais recentemente, por Robin Waterfield, que observou certa proximidade do Deus xenofaniano com o divino ilimitado de Anaximandro[34], e chegou a sugerir, paralelamente, que "Xenófanes imaginou o mundo como sendo imbuído com a mente de Deus"[35].

---

[29] Os atributos aos quais nos referimos podem ser constatados pela leitura dos fr. 24, 25 e 26 de Xenófanes. Apresentaremos nossas traduções desses fragmentos mais adiante, e buscaremos analisá-los, *punctum a puncto*, seguindo os mesmos critérios de análise até aqui acolhidos.

[30] BARNES, 2005, p. 72.

[31] "*The fact is that the expression "one god" wakens all sorts of associations in our mind which did not exist for the Greeks of this time. What Xenophanes is really concerned to deny is the existence of any gods in the proper sense, and the words "One god" mean "No god but the world*" (*Ibidem*, p. 85).

[32] Se o *divino-uno* é imóvel – questionaram esses estudiosos –, como ele poderia se identificar com o mundo, o qual reconhecidamente é dotado de movimento? (KIRK-HAVEN-SCHOFIELD, 2013, p. 177).

[33] KIRK-HAVEN-SCHOFIELD, *op. cit.*, *loc. cit.*

[34] "*He [Xenophanes' god] should probably be envisaged as being situated on the periphery of the universe, all around the world, like Anaximander's divine boundless* (WATERFIELD, 2000, p. 22).

[35] "*Xenophanes imagined the world as being imbued with the mind of the god*" (WATERFIELD, *op. cit.*, *loc. cit.*).

Entretanto, foi Theodor Gomperz, antecipando esses últimos estudiosos mencionados, que primeiro sugeriu uma leitura sobre o *Divino-Uno* de Xenófanes como uma força que permeia e anima o cosmo:

> Este deus não é o criador do universo, ele não está nem fora do mundo, nem acima dele, mas, embora nunca expressamente assim chamado, ele é, virtualmente, a alma ou o espírito do universo (...) Nosso próprio pensador diz de seu supremo deus que "ele governa tudo pelo poder de sua mente" (GOMPERZ, 1964, p. 158)[36].

Não me parece matéria de dúvida que a síntese das opiniões dos eruditos sobre o *Divino-Uno* xenofaniano seja capaz de contribuir para ampliarmos nossa compreensão do assunto. Na verdade, se bem analisado, o olhar retrospectivo sobre a heterogeneidade hermenêutica dos homens ilustrados representa, asseguradamente, verdadeira *conditio sine qua non* para que uma consciência genuinamente crítica da questão possa ser adquirida. Todavia, para que possamos julgar qual das opiniões é a mais verossímil, a sequência da investigação da *Unidade Divina* requer, agora, o exame dos demais fragmentos de Xenófanes.

Sendo assim, começaremos, pois, pela tradução de B 24 e B 25[37], os quais se referem ao *Divino-Uno* dizendo-nos o que se segue:

> **οὖλος ὁρᾶι, οὖλος δὲ νοεῖν, οὖλος δὲ τ' ἀκούει (B 24)**.
> Todo ele vê, todo ele pensa, todo ele ouve.
> **ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ παντα κραδαίνει (B 25)**.
> Mas sem esforço tudo ele agita com a força do pensamento

Que os fragmentos remanescentes de Xenófanes possibilitam múltiplas interpretações *probatum est*; contudo, dificilmente lograríamos êxito em encontrar alguma perspectiva de leitura que não reconhecesse os trechos acima em conexão direta com o Deus único de B 23. Ao dizer do

---

[36] "*This god is not the creator of the universe, he is neither outside the world nor above it, but though never expressly so called, he is, virtually, the soul or spirit of the universe (...) Our thinker himself says of his supreme god that 'he governs everything by the power his mind*" (*Ibidem*, p. 158).

[37] Em razão da estrutura argumentativa do texto, deixaremos propositalmente o tratamento de B 26 para o trecho final deste trabalho.

Deus-Uno que todo ele vê, pensa e ouve, Xenófanes, em B 24, não apenas reforça a natureza não-antropomórfica da sua concepção do divino (pois nada semelhante ao homem vê, pensa ou ouve por inteiro), como também deixa transparecer, conforme conjecturamos, que a *Unidade Divina* corresponde ao que podemos denominar de um todo perceptivo onisciente.

Além disso, se tomados em conjunto, os fragmentos 23 e 24 também reforçam a concepção segundo a qual o Deus xenofaniano possui um corpo, mesmo que não nos esclareça qual seja a natureza específica do corpo divino. Ora, que de fato Xenófanes pensara Deus corporeamente a doxografia antiga admite, como também admite a obscuridade da natureza somática desse Deus:

> **αὐτὸς γὰρ σῶμα λέγει εἶναι τὸν θεόν, εἴτε τόδε τὸ πᾶν εἴτε ὅ τι δήποτε αὐτὸ λέγων (*MXG*, 979 A 5)**.
> Pois ele próprio [Xenófanes] diz ser Deus um corpo, dizendo ele que isso é o todo ou o que quer que seja.

Mas o que importa agora é indagar sobre como deve ser pensada a dimensão corpórea da divina unidade, considerando que ela, conforme o próprio Xenófanes escrevera (B 23), em nada se assemelha aos mortais. Se olharmos atentamente o fragmento 24, notaremos que o emprego do léxico "*οὖλος*" (forma jônica de *ὅλος* e que pode significar "todo", "inteiro", "completo em suas partes")[38] para designar a modalidade de "ver" (*ὁρᾶι*), "pensar" (*νοεῖν*) e "ouvir" (*ἀκούει*) de Deus, parece nos conduzir, sob qualquer prisma que se encare, à ideação da corporeidade do *Divino-Uno* como algo absolutamente *sui generis*, e isso, por sua vez, induz o pensamento a concluir que há um abismo ontológico entre a forma divina e a forma dos seres mortais – precisamente por não ser próprio de nenhum outro ente corpóreo subsistir de tal modo. Entretanto, apesar de tal peculiaridade somática, o *Supremo Ser* de Xenófanes não poderia prescindir de uma harmonia com o mundo e os demais entes, por isso mesmo, desde há muito, o endosso da realidade corpórea do divino veio

[38] Ver o dicionário grego-inglês *Liddell&Scott*, Oxford, 1996, p. 1218.

quase sempre acompanhada da defesa de certa união entre as substâncias divina e cósmica-natural.

Acreditamos ter sido uma compreensão semelhante de B 23 e 24 o fator decisivo para que alguns estudiosos da teologia de Xenófanes sugerissem, sem muitas ressalvas, que o *Divino-Uno* fosse efetivamente coextenso com o mundo ou mesmo que ele se identificasse com o próprio cosmo, o que explicaria a sua singularidade corpórea. A título de exemplo, na esteira de Zeller e Burnet – que anteriormente citamos – podemos mencionar a interpretação de Werner Jaeger, que concebe que o conceito de Deus em Xenófanes coincide com o conceito de Universo[39]. Já Jonathan Barnes, admitindo a corporeidade do *Deus-Uno*, expressou-se em termos de "*divine organs*" para justificar a sua capacidade de percepção, e se o Deus vê, pensa e ouve por inteiro, escreve Barnes, deve-se ao fato de os seus órgãos espalharem-se uniformemente sobre o corpo divino[40]. Numa linha interpretativa afim, porém mais cautelosa, Kirk-Haven-Schofield defendem que a Unidade Divina "era dotada de um corpo de qualquer espécie, porquanto uma existência totalmente incorpórea era inconcebível, mas esse corpo, tirante a sua actividade perceptivo intelectual, era de importância secundária"[41].

Será, portanto, que não podemos interpretar o Deus xenofaniano senão como um ente corpóreo *sui generis* cuja modalidade de percepção é tão plena quanto ele próprio? Uma leitura predisposta a defender a incorporeidade do *Divino-Uno* é de fato inconcebível? Em primeiro lugar, não nos parece que a interpretação favorável à realidade somática da divindade, por mais que se mostre bem respaldada, esteja imune a objeções sérias. Além disso, não vemos por que a leitura incorpórea da

[39] JAEGER, 2013, p. 214.

[40] "(...) *any divine organs are, so to speak, spread evenly over the divine body*" (BARNES, 2005, p. 72). Na sequência de seu argumento, a fim de fundamentar sua interpretação, Barnes ainda recupera o registro doxográfico de Hipólito, tendo em vista que acerca da noção de *Unidade-Divina* em Xenófanes Hipólito (A 33) escreveu que Deus é "perceptivo em todas as suas partes" (*πᾶσι τοῖς μορῖοις αἰσθητικόν*).

[41] KIRK-HAVEN-SCHOFIELD, 2013, p. 177.

divindade deva ser descartada *in limine*, tendo em vista a existência de elementos que conferem suporte a essa interpretação.

Podemos dizer que a problemática maior que desponta da leitura de que o Deus xenofaniano é corpóreo e coextenso com o mundo se manifesta, sobretudo, quando lemos no fr. 25 que Deus, “sem esforço” (*ἀπάνευθε πόνοιο*), “tudo agita” (*παντα κραδαίνει*) “com a força do pensamento” (*νόου φρενὶ*). É precisamente nesse verso que os adeptos de uma visão mais espiritual do *Divino-Uno* em Xenófanes se amparam para promover uma interpretação avessa à leitura corpórea. Theodor Gomperz, como vimos, recorre ao fr. 25 para sustentar a ideia de que Deus é a alma ou o espírito do universo[42].

Se o Deus agita todas as coisas pela força do seu pensamento, as *coisas agitadas* por tal força não podem ser idênticas a Ele – visto que o *agente* e o *paciente* não são o mesmo –, e, não sendo idênticos, a incondicional identificação de Deus com a totalidade do universo físico não parece razoável de ser admitida. Por outro lado, poder-se-ia imaginar que há coisas distintas (talvez separadas) da *Unidade*, mas que, apesar disso, são movidas pelo divino pensar. Se ajuizássemos assim, isto é, que há entes separados de uma etérea Unidade, estaríamos endossando o relato de Pseudo-Aristóteles, que em sua obra *ΠΕΡΙ ΞΕΝΟΦΑΝΗΣ* nos informa que “em parte alguma Xenófanes diz que o Uno é a única coisa, mas que ele é o único deus” (*οὐδαμοῦ γὰρ λέγει ὅ τι ἕν ἐστι μόνον, ἀλλ’ ὅτι εἷς μόνος θεός*)[43], porém, ao mesmo tempo, estaríamos negando que o *Uno* (Deus) é o *Todo*.

Essas duas vias hermenêuticas são problemáticas. Vemos pairar sobre elas obscuro nevoeiro, que não nos permite enxergar a *Unidade-Divina* sem perplexidade e dúvidas. Os fragmentos até aqui postos em

---

[42] Cabe lembrar, como fez Carlos Meza, que além do fragmento 25, como acima apontamos, a ideia “descorporizante” de Deus, esboçada por Gomperz, encontra suporte em dois registros doxográficos: “*Gomperzs se vale de dos fuentes para concluir que el dios de Jenófanes no es un creador del universo, no es un dios ni fuera ni por encima del mundo, sino, aunque no de palavra, pero sí hecho, un alma cósmica, un espíritu universal. Las fuentes de donde deduce esto son Aristóteles y Timón de Fliasa. El primero afirma de Jenófanes: ‘dirigiendo su mirada al cielo Jenófanes declaró que este uno es la divindade’* (*Metafísica* I, 5); *el segundo hace hablar a Jenófanes así: ‘hacia dondequiera que deje divagar el espíritu, todo se desuelve para mí em una unidad’*” (MEZA, 2010, p. 34).

[43] *MXG*, 979 A (A 28).

exame (B 23, 24 e 25) permitem uma ou outra interpretação quando considerados isoladamente, contudo, quando tomados em seu conjunto, nenhuma das explicações parecem isentas de indesejáveis obstáculos.

Se pensarmos o *Divino-Uno* xenofaniano como corpóreo e coextenso com o mundo, o que é equivalente a identificá-lo com a própria realidade, não instauramos com isso qualquer desconexão com os fragmentos B 23 e B 24; entretanto, essa mesma leitura não se põe em harmonia com o fr. 25, afinal, como expusemos anteriormente, as coisas abaladas pelo pensamento de Deus não são o próprio Deus, pois "aquilo que abala" é diferente do que é "abalado" – assim como o vento que agita as folhas não é o mesmo que as folhas que são agitadas pelo vento.

Em contrapartida, se concebemos o Deus de Xenófanes como o *Nóος* que anima o cosmo, mas demarcamos uma separação de natureza ontológica entre o Deus que tudo anima e os entes por Ele animados, caímos em novo impasse, pois como o Uno que é o Todo e o Todo que é Deus poderia não abarcar o que quer que seja? Como algo – novamente indagaríamos – poderia subsistir separado da *Unidade Perene* que abrange a totalidade das coisas que são?

III. O Divino-Uno diferenciado em si mesmo

Dadas as dificuldades de ambas as linhas hermenêuticas, não nos sentimos persuadidos a aquiescer a uma ou a outra posição, porquanto seus entraves parecem-nos, *comme deux gouttes d'eau*, em alto grau semelhantes. Não negamos que a plausibilidade seja um atributo das duas linhas interpretativas aqui expostas, todavia, os limites inerentes a cada uma das leituras não conferem primazia a nenhuma delas, o que resulta, por assim dizer, em certo equilíbrio de razões ou teses contrárias.

Ora, se o diagnóstico de certa equivalência quanto à credibilidade ou incredibilidade das posições em disputa está correto, então se faz necessário encontrar, em meio a essa densa floresta de conceitos e ideias, o modo mais adequado de proceder diante de situações de notório

impasse. Em tal cenário, talvez a postura mais cautelosa seja a dos antigos céticos gregos, que admoestavam os homens a evitar assentir – perante o “equilíbrio dos objetos opostos” (*ἰσοσθένειαν τῶν ἀντικειμένων πραγμάτων*) –, a uma ou a outra alternativa teórica[44].

No entanto, por mais que a suspensão cética do assentimento (*ἐποχή*) possa parecer a verdadeira materialização do que chamamos de prudência, adotá-la faria deste ensaio uma ode à irresolução, à incerteza, à dubiedade e à aporia flutuante; por isso mesmo, em vez de retornar das águas turbulentas da controvérsia hermenêutica e ancorar o barco do raciocínio em algum porto seguro, fixo, inabalável, içaremos as velas do espírito para que elas permitam, infladas pelos ventos da especulação, que o nosso barco atraque em alguma *terra fértil*, que aqui representa a conciliação do conjunto dos fragmentos analisados (em todos as suas nuances) com a unidade conceptual de Deus.

Tendo esse propósito como eixo orientador do que se seguirá, julgamos oportuno apresentar, *hic et nunc*, o fragmento B 26, visto que essa passagem encerra o quadro teorético que Xenófanes erigiu para apontar a natureza do *Divino-Uno*. O fragmento em questão nos informa que Deus:

> **ἀιεὶ δ’ ταὐτῶι μίμνει κινούμενος οὐδέν**
> **οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλληι (B 26)**.
> Permanece sempre no mesmo lugar sem nada mover;
> nem é próprio dele ir a diferentes lugares em diferentes ocasiões.

Temos assim, na medida em que consideramos o fr. 26 em conjunto com os demais fragmentos, uma concepção de um Deus não-antropomórfico e uno (B 23), que vê, pensa e ouve por inteiro (B 24), que tudo abala com a força do pensamento (B 25), e que, também, é imóvel (B 26)[45]. Esse novo elemento, isto é, a característica de imobilidade do *Divino-Uno*, possui implicações importantes para as leituras que acima

[44] SEXTO, *P.H.*, I, 190.

[45] Se considerarmos o fragmento 14, excerto que na compilação de Diels faz parte da obra *ΣΙΛΛΟΙ*, então poderíamos acrescentar ao *Divino-Uno* o atributo da eternidade.

apresentamos como antagônicas, conferindo a uma delas melhores condições de justificativa que outra.

Rememorando, a problemática da formação da concepção do *Divino-Uno* em Xenófanes resume-se à dificuldade de harmonizar o fr. 24 (“Todo ele vê, todo ele pensa, todo ele ouve” / *οὖλος ὁρᾶι, οὖλος δὲ νοεῖν, οὖλος δὲ τ’ ἀκούει*) com o fr. 25 (“Mas sem esforço tudo ele agita com a força do pensamento” / *ἀλλ’ ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ παντα κραδαίνει*). As linhas interpretativas que se seguem desses versos ou privilegiam o fragmento 24 em detrimento do 25, ou realizam o movimento oposto. Da primazia conferida ao fr. 24 resulta a tese de que a *Unidade Divina* é corpórea e coextensa com o mundo (tese alfa); enquanto que do primado do fr. 25 deriva a concepção de que o Deus xenofaniano é o espírito que anima o cosmo (tese beta).

Cabe perguntar, com efeito, como cada uma dessas teses se relaciona com o atributo divino da imobilidade trazido pelo fr. 26. Na “tese alfa”, que como vimos o *Divino-Uno* é compreendido como coextenso com o mundo, o empecilho para acolher a imobilidade é mais nítido, pois se Deus é a própria realidade, manifestamente dinâmica e móvel, como a imobilidade poderia ser intrínseca a Ele? Por outro lado, no que tange à “tese beta”, deve-se reconhecer que, ao menos nesse quesito em particular, tal concepção goza de melhor adequação em comparação com a sua rival, pois se Deus é o espírito que anima o cosmo, não há, aparentemente, nenhuma necessidade que o movente seja móvel assim como o movido o é.

De qualquer modo, seja qual for a interpretação que melhor se adeque à qualidade da imobilidade, ambas ainda padecem dos mesmos problemas que anteriormente foram expostos. (α) Se Deus é corpo e coextenso com o mundo, como poderia tudo agitar com a força do pensamento? Agitar-se-ia a si mesmo? (β) Se Deus é a força movente que faz mover algo distinto dele, como poderia ser, ao mesmo tempo, a unidade que abarca todas as coisas que compõem o real?

A leitura que aqui havemos de propor aspira à dissolução das incompatibilidades que as interpretações examinadas apresentam. Como

demonstramos, as concepções sobre o *Divino-Uno* apenas prosperam quando seletivamente se escolhe os atributos essenciais de Deus, porém, quando tomamos de maneira unitária os fragmentos de Xenófanes[46], logo nos vemos envoltos em empecilhos. Em todo caso, há outro elemento latente, ainda não mencionado, que condiciona todas essas incompatibilidades, porém, por ser deveras insuspeito, desaparece do nosso horizonte de consciência. Estamos falando dos princípios da Lógica Clássica.

Todas as análises das teses sobre o *Divino-Uno* – assim como os entraves a elas inerentes, fundam-se, invariavelmente, nos princípios lógicos de *identidade* (A = A), de *não-contradição* (~ [A ∧ ~A]) e *terceiro excluído* (A ∨ ~A). Foi o conjunto dessas estruturas que vigorou como o paradigma do discurso racional, alçado à categoria *par excellence* da racionalidade, e mesmo antes da formalização conferida pela lógica aristotélica, conseguiu triunfar, devido a certa tendência do pensar humano, enquanto essência formal do *λόγος*, donde deriva todo o mal-estar e implacável renúncia do subsistir dos contrários no mesmo.

A unidade dos contrários, que encontrou sua expressão mais luminosa (e também mais hermética) em Heráclito de Éfeso, ergue-se aqui como possibilidade hermenêutica para pensarmos a *Unidade-Divina* em Xenófanes. Todavia, o vislumbrar desse caminho, que aponta para a unidade harmônica de opostos enquanto modalidade de acolhimento das contradições antecedentes, não se constitui, como inicialmente poder-se-ia julgar, em um expediente anacrônico, pois concebemos que, precedendo o efésio, a sabedoria arcaica dos antigos poetas já manifestara a concepção segundo a qual tudo que vem a ser, por determinação de sua própria essência, traz consigo o seu contrário[47].

Mesmo que alguns estudiosos do pensamento xenofaniano tenham assinalado a aproximação do *Divino-Uno* com os deuses dos poemas homéricos e hesiódicos[48], nenhum desses estudiosos aventaram a hipótese

---

[46] Tal "unidade" refere-se apenas aos fragmentos 23, 24, 25 e 26.

[47] Sobre esse ponto em particular ver Jaa Torrano, 2012, p. 23.

[48] O exemplo mais recorrente é o paralelo entre B 25 e os versos 528-30 do canto I da *Ilíada*. Se em B 25 lemos que Deus, "sem esforço" (*ἀπάνευθε πόνοιο*), "tudo agita" (*παντα κραδαίνει*) "com a força do pensamento" (*νόου φρενὶ*),

de que a *δύναμις* dos opostos – que as forças divinas da poesia arcaica evocam – pudesse fornecer uma peculiar e fundamental pedra de toque para a compreensão da *Unidade Divina*. Em outros termos, não foi concebida a possibilidade de que a tensão originária que a poesia arcaica sussurrava por meio do *μῦθος* pudesse plausivelmente traduzir o enigma do Uno xenofaniano.

O canto do poeta, que traduz uma experiência sagrada – por isso mesmo no limiar entre o dizível e o inefável –, nasce inspirado pelas potências divinas da deusa *Μνημοσύνη* e das *Μοῦσαι*, as quais dotam o poeta do prodigioso poder da memória e das palavras cantadas, fazendo-o, assim, "ultrapassar e superar todos os bloqueios e distâncias espaciais e temporais"[49]. Mais do que isso, a epifania das Musas concede ao poeta o privilégio divino da *ἀλήθεια,* isto é, o privilégio da *revelação* e do *não-esquecimento*, os quais o eleva à condição de lograr entrever – através do lampejo que o *lembrar-se-do-que-é* revela – a sublime Verdade.

Precisamente por essa razão, o canto mítico do *ἀοιδός*, mais do que quaisquer outras palavras cantadas, faz brotar a mais exuberante força de revelação da Vida e da Morte, dos mistérios dos Deuses e do Mundo; destina-se, em última instância, à origem, ao fundamento último, ao princípio, àquilo que os gregos denominavam *ἀρχή*, porquanto "a palavra do poeta procura revelar o original, a realidade primordial"[50]. Nesse dizer do indizível – que representa o terrível e sublime dizer do *Divino Enigma* –, o oculto se mostra e torna a ocultar-se, arrastando compulsoriamente a linguagem ao reino do paradoxo, onde as fronteiras rígidas da fórmula "é ou não é" são obliteradas e dão lugar à força poética que abarca a contradição, os opostos no mesmo, o "é e não é" simultâneos, pois a

---

Zeus, na *Ilíada* (I, 528-30), movendo a cabeça em gesto de assentimento, "estremece o vasto Olimpo" (*μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὄλυμπον*). Essa correspondência, contudo, serviu apenas para registrar que o *Divino-Uno* de Xenófanes prescinde de qualquer movimento ou esforço para tudo abalar, alçando-o, assim, numa condição de superioridade enquanto arquétipo divino.

[49] TORRANO, 2012, p. 16.

[50] "(...) *la parola del poeta cerca appunto di svelare l'originario, la realtà primordiale*" (DETIENNE, 1977, p. 3).

realidade à qual o canto inspirado do poeta remete é ela mesma uma unidade de opostos, um em si antagônico.

O adjetivo grego *ἀντίξοος*, empregado de modo substantivado por Heráclito para se referir às coisas que são harmonizadas numa unidade, significa literalmente "algo oposto", "adverso", "contrário". A própria terminologia ἀντί – preposição e prevérbio que conforme explica Pirre Chantraine prevaleceu sobre a forma adverbial épica ἄντα[51] –, traz prontamente consigo o sentido de "contrariedade", "oposição", tendo em vista que sua acepção original é de "contra", "em face de", "em lugar de". Ainda nesse mesmíssimo horizonte semântico, encontramos termos correlatos, como o adjetivo *ἐναντίος* ("oposto", "de frente", "contrário") e o verbo *ἐναντιοῦμαι* ("fazer frente", "opor-se", "ser contrário"), os quais testificam de maneira indelével o modo grego de expressar o que é contrário, antagônico, oposto. Com efeito, é exatamente ao conjunto "enântico" das Forças do Mundo – compreendido pela filosofia heraclitiana como "a mais bela harmonia" (*καλλίστην ἁρμονίαν*)[52] numa unidade –, que a poesia arcaica remete; é aqui que o enigmático e descortinador canto do poeta faz entrever o Mistério, pois é a partir do seu cantar inspirado que o *subsistir dos contrários no mesmo* vem à tona em sua mais primordial e intensa expressão.

Concedido pela Memória, as Musas governam o domínio dos contrários, o qual se constitui, sobretudo, pelo Ser (revelação) e pelo Não-ser (esquecimento), e é ao poeta, como ocorre na *Teogonia*, que as Musas dão a ouvir revelações (*ἀληθέα γηρύσασθαι*)[53]. Conforme descreveu Jaa Torrano, a "tensão enantiológica", isto é, a tensão dos contrários aduzida pela visão da unidade dos opostos, penetra e perpassa o mito e toda a religião grega[54]. Disso nos dá testemunho, principalmente, a *Teogonia* de

---

[51] O advérbio indeclinável ἄντα possui praticamente as mesmas acepções que a preposição ἀντί. Ao que tudo indica, com a evolução da língua grega ocorreu a primazia do uso de um dos termos em detrimento do outro. Em seu *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Pirre Chantraine explica-nos que: "*Ἀντί est le préverbe et la préposition uselle qui a triumphé de ἄντα*" (CHANTRAINE, 1999, p. 92).

[52] HERÁCLITO, B 8.

[53] HESÍODO, *Teogonia*, v. 28.

[54] TORRANO, 2012, p. 24.

Hesíodo, cujas forças divinas manifestam-se antiteticamente, mas que, a despeito da tensão que a disparidade de seus atributos faz eclodir, perfazem uma unidade. Nesse sentido, a realidade inexpugnável do Inefável, do Mundo e do Homem – que compreende o vasto domínio do Ser (e do Não-Ser) –, consiste menos em uma univocidade arquetípica estática, do que numa reunião cambiante de forças contrárias, as quais se reúnem e se separam, que vêm à presença e se ocultam, que são luz e treva, potências negativas e positivas, tão bem simbolizadas pelas Potestades Primordiais da *Teogonia* (Caos, Terra, Tártaro e Éros).

> **Ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ᾽· αὐτὰρ ἔπειτα**
> **Γαῖ᾽ εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ**
> **ἀθανάτων οἳ ἔχουσιν κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,**
> **Τάρταρά τ᾽ ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης,**
> **ἠδ᾽ Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,**
> **λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ᾽ ἀνθρώπων**
> **δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ επὶφρονα Βουλήν**.
> **(HESÍODO, *Teogonia*, v. 116-122)**.
> Verdadeiramente, primeiro nasceu Caos, então depois
> Terra de amplo seio, de todos morada sempre firme,
> dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado,
> e Tártaro nebuloso no fundo do terra de amplas vias,
> e Eros: o mais belo dentre Deuses imortais,
> solta-membros, de todos os Deuses e de todos os homens
> doma no peito o espírito e a prudente vontade.

Todos esses elementos que irrompem da poesia arcaica, na medida em que eles representam o recurso de superação do rígido olhar dicotômico, hão de nos servir como instrumentos hermenêuticos para que compreendamos o *Divino-Uno* em Xenófanes. Desse modo, se o intuito é dirimir os problemas que as leituras supramencionadas apresentaram, devemos, então, integrar as interpretações divergentes sob o pressuposto da unidade dos contrários, o que resultará, conforme conjecturamos, numa unidade de sentido harmônica cujas contradições internas fazem parte da coesão e peculiaridade do *Todo* enquanto *Uno diferenciado em si mesmo*.

O que as leituras dos fragmentos 24 e 25 suscitam, quando examinadas pelo viés lógico-aristotélico, são as seguintes perguntas: (α) A unidade divina é corpórea ou incorpórea? (β) Ela é coextensa com o mundo ou é a alma que move o mundo? (γ) Há separação entre o Uno e cosmo? As duas primeiras indagações devem ser dirimidas pela adoção da conjunção dos predicados, os quais não poderiam, aparentemente, subsistir no mesmo ente; em outros termos, devemos admitir que a *Unidade Divina* reúne em si atributos antitéticos, o que implica dizer que Deus é corpóreo *e* incorpóreo, coextenso com o mundo *e* alma que o move.

Tomando de empréstimo o léxico dos antigos helenos, podemos dizer que o *Divino-Uno* em Xenófanes é tanto *τό σωματικόν* quanto *τό ἀσώματος*. Essas duas características são partes constitutivas da natureza do Divino e diluem-se nele. Por essa razão, se por um lado "*οὖλος ὁρᾶι, οὖλος δὲ νοεῖν, οὖλος δὲ τ' ἀκούει*" representa a natureza extensa de Deus e o torna coextenso com o mundo, por outro, o "*νόου φρενὶ*" aponta para o espírito, que por definição é incorpóreo, e que faz de Deus uma Unidade diferenciada em si mesma.

O *Divino-Uno* xenofaniano nos remete a um tipo de realidade que integra espírito e corpo numa unidade; além disso, por pensar, sentir e tudo envolver, Deus também é um todo inteligente, que ciente de si e da totalidade que abarca, tudo sustém, tudo ordena e tudo anima por intermédio da sua *δύναμις* noética. Nessa acepção, nada está separado de Deus, mas todas as coisas coexistem na e pela Unidade, sendo outras do Mesmo, porquanto as coisas são e não são o Uno. Aqui, definitivamente, faz-se oportuno trazer a lume o fragmento 10 de Heráclito, o qual nos revela, acerca do todo e da unidade, o que se segue:

> **συλλάψιες[55] ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφέρόμεον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον· καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα (B 10)**.

---

[55] Embora tenhamos seguido *ad verbum* o texto de Hermann Diels, adotamos, aqui – em razão do sentido do fragmento heraclitiano –, a sugestão de Kirk-Haven-Schofield em substituir o termo *συνάψιες*, que significa "coisas em contato", por *συλλάψες*, cuja acepção é de "coisas tomadas em conjunto".

> Conjunções são o todo e o não-todo, algo que se reúne e se separa, que está em consonância e dissonância; de todas as coisas provém a unidade, e da unidade, todas as coisas.

O *Divino-Uno* em Xenófanes parece demandar, para que possamos romper os muros aporéticos que se erguem dos fragmentos do colofense, que recorramos à tensão originária dos contrários como forma conceitual-imagética imprescindível à compreensão da realidade divina enquanto realidade que, inexoravelmente, reúne em si mesma o que se mostra cindido, separado, inconciliável. Diante disso, a indagação sobre se há separação entre o Uno e o cosmo, pressupõe, obviamente, uma resposta paradoxal, que não se ajusta à canônica fórmula $A \vee \sim A$, mas que, submetida ao ditame da unidade dos contrários, preserva um antitético subsistir numa unidade harmônica.

Dizemos, portanto, que Deus *é* o cosmo e *não é* o cosmo. Ele é o cosmo porquanto tudo abarca e está consubstanciado com a realidade, mas não é o cosmo em razão de não poder ser reduzido ao substrato material que compõe o universo físico, haja vista que o Uno também é o espírito que envolve o universo e a força anímica de suas partes. A *Unidade Divina*, enquanto ente superlativíssimo – pois é "*ἕν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος*" –, é um todo único que sustenta, em si e por si mesmo, a ordem cósmica, e esse mesmíssimo cosmo, sendo perpassado e dinamizado pela força do *νόος* do *Divino-Uno*, jaz imbuído e integrado por e em Deus.

Quando lemos no *ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ* o estagirita atribuir a Tales a ideia de que "todas as coisas estão cheias de deuses" (*πάντα πλήρη θεῶν εἶναι*)[56], e o vemos descrever – em *ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ* –, que o *ἄπειρον* de Anaximandro "tudo envolve e todas as coisas dirige" (*περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν*)[57], não podemos senão nos regozijar, pois, certamente, a partir de tão benévolas palavras, o *Divino-Uno* de Xenófanes – assim como os pormenores da sua relação com o mundo –, podem chegar ao nosso

[56] ARISTÓTELES, *Da Alma*, 411 A.

[57] ARISTÓTELES, *Física*, 203 B.

intelecto sob a forma desta doutíssima explicação: *todas as coisas estão cheias da Divina-Unidade, e Ela tudo envolve e todas as coisas dirige.*

Absorvidos pelo nosso entendimento os princípios que regem a unidade dos contrários, o Uno emerge como sendo efetivamente o todo e o não-todo, dado ser unidade diferenciada em si mesma que comporta em si a tensão dos opostos; disso decorre a percepção de que a estrutura da realidade, plasmada e perpassada por essa unidade harmônico-antinômica, sempre refletiu, reflete e refletirá – *ad aeternum* –, a imagem de Deus, e dizemos deliberadamente "reflete" em vez de "é", em virtude de Deus ser e não-ser a realidade.

A especulação filosófica que guiou este ensaio levou-nos à hipótese hermenêutica de que o *Divino-Uno* xenofaniano pode ser concebido como uma unidade diferenciada em si própria. Facultada a auspiciosa unidade dos contrários e as luminosas sentenças dos milésios como lentes através das quais é lícito olhar os fragmentos de Xenófanes, vemos raiar daí a Fulguração Divina, que tudo ilumina e ofusca, pois à medida que entrevemos a natureza do divino – e num átimo nos parece advir ao espírito o "discernimento" do Inefável –, esse mesmo fulgor nos cega, e na esperança de tornar a ver o que o Uno é, logo o Enigma se impõe, pois a natureza do Divino não é apenas Luz, mas também Treva. Dia-Noite, se preferirmos. O fato é que, tendo vigorado o Negrume, a Obscuridade, a esperança benfazeja da "compreensão" do *Divino-Uno* dá lugar à melancolia, visto que a Verdade parece jazer – como dizia Demócrito – em profundo abismo.

Precisamente por isso o discurso que aqui se insinua já se encontra, em certa medida, fadado ao fracasso, porque ele tenta dizer aquilo que não pode rigorosamente ser dito, isto é, nosso discurso procura dar inteligibilidade à experiência do originário que vem à luz por meio das palavras do filósofo-poeta, mas visto que tal experiência é sempre traduzida de maneira ambígua, necessariamente nosso discurso assim também se apresenta e não logra exprimir apropriadamente o *Divino-Uno*. O dilema é que os versos do poeta ocultam e revelam o Inefável, e o discurso sobre esse paradoxo inexoravelmente se torna paradoxal, embora

não por uma questão estilística, como poderia parecer, mas como forma necessária que o trato do problema demanda.

Não obstante o préstimo que a noção da *tensão originária* possa ter conferido à compreensão do enigma da *Divina Unidade* – afinal as aparentes contradições dos fragmentos se dissolvem e se integram na amálgama dos opostos no mesmo –, estamos cientes dos limites intrínsecos à nossa especulação. O próprio Xenófanes, fazendo-se porta-voz privilegiado do Mistério (tal como os antigos poetas), adverte-nos acerca das limitações do conhecimento humano relativamente ao *Divino-Uno*:

> **καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν**[58] **οὐδέ τις ἔσται**
> **εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντον·**
> **εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,**
> **αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ ἐπι πᾶσι τέτυκται (B 34)**.
> Não há homem, nem haverá, que conheça o evidente,
> e ninguém que conheça o que digo acerca dos deuses e do todo;
> pois, ainda que, se por acaso, chegasse a dizer precisamente o que é,
> ele mesmo não saberia; a opinião sobre todas as coisas está edificada.

Se nenhuma *μανία* nos embota o raciocínio, e portanto é plausível conceber o *Divino-Uno* xenofaniano sob o prisma da *unidade dos contrários*, cremos que esse peculiar enfoque hermenêutico pode revelar – mesmo que por um *λόγος* manifestamente emblemático – a radicalidade necessária para que o Uno vigore na plenitude própria daquilo que o Uno exige. Entretanto, como revelam os versos do poeta e filósofo, os homens parecem impossibilitados de atingir uma cognição adequada do Divino, visto que a mente humana, parte ínfima do Todo, encontra-se agrilhoada pelas imposições e limites intrínsecos à sua própria natureza. De qualquer forma, mesmo que não possamos desvelar a essência de Deus, devemos lembrar que a força estética das palavras do poeta – filósofo e poeta no caso de Xenófanes –, permite-nos um vislumbre do *Ser*, do *Divino-Uno*, da *Perene Unidade* do real. Levando isso em conta, talvez possamos melhor

[58] Adotamos, aqui, a sugestão de KIRK-HAVEN-SCHOFIELD, que substituem o verbo contraído *γενετ’* – que aparece na compilação dos fragmentos de Hermann Diels – pelo verbo *ἴδεν*, forma aorista do verbo *εἶδον*.

compreender as palavras do obscuro efésio, que admoestou os homens a inclinarem seus ouvidos e ouvir o *λόγος*, para que assim pudessem, com sabedoria, reconhecer: “tudo é um” (*ἓν πάντα εἶναι*).

Referências

AULO GÉLIO. *Noites Áticas*. Tradução de José R. Seabra Filho. Londrina: EDUEL, 2010.

BARNES, Jonathan. *Parmenides and the Eleatic One*. *Archiv für Geschichte der Philosophie, Vol. 61, 1979.*

______. *The Presocratic Philosophers*. Taylor & Francis e-Library, 2005.

BURNET, John. *Early Greek Philosophers*. London: A & C Black, 1920.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.

DETIENNE, Marcel. *I Maestri di Verità nella Grecia Arcaica*. Traduzione di Augusto Fraschetti. Roma: Laterna, 1977.

DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Cambridge University Press, 2019.

ELIAS, Ana Paula C. Barbosa. *A hermenêutica entre a filologia e a crítica textual ontem e hoje: de Platão a Gadamer*. Rio de Janeiro: Cadernos do CNLF, Vol. XV, 2011.

EMCYCLOPEDIA BRITANNICA. *Colophon, Ancient City*. Disponível em: https://www.britannica.com/place/Colophon-ancient-city-Turkey

GOMPERZ, Theodor. *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, vol. I. Translated by Laurie Magnus. London: J. Murray, 1964.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*, vol. I. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2012.

HOMERO. *Ilíada*. Traducción de Fernando Gutiérrez. Barcelona: Clásicos Universales Planeta, 1982.

JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KIRK-HAVEN-SCHOFIEL. *Os Filósofos Pré-socráticos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

LESHER, J. H. *Xenophones of Colophon*. Toronto: University of Toronto Press, 1992.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. New York: Oxford University Press, 1996.

MEZA, Carlos C. *Moral y Divinidad em Jenófanes: Deus sive bonum*. Historias del Orbis Terrarum, 2010.

PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1969.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Entre o Epos e o Logos: Xenófanes de Cólofon*. HVMANITAS, Vol. LII, 2000.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica*. Tradução de Celso Reni Braida. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

SEXTUS EMPIRICUS. Work in four volumes. *Outlines of Pyrrhonism*. Edited by R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Vol. I, 1976.

STAMATELLOS, Giannis. *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*. New York: State University of New York Press, 2007.

VICO, Giambattista. *La scienza nuova*. Milano: Einaudi Editore, 1959.

WATERFIELD, Robin. *The First Philosophers: The Presocratics and Sophists*. New York: Oxford University Press, 2000.

ZELLER, Eduard. *Outlines of the History of Greek Philosophy*. Translated by Sarah Alleyne and Evely Abboty. Nova York: Henry Holt and Company, 1890.

Capítulo 10

Razão e Verdade em Schopenhauer: o sentido do irracionalismo, o estatuto da metafísica e a verdade nos limites da razão

William Mattioli [1]

I. O irracionalismo de Schopenhauer

Schopenhauer é muito provavelmente o filósofo ao qual a tradição atribuiu de forma mais emblemática a alcunha de "irracionalista". Isso, certamente, não ocorreu por acaso. Em primeiro lugar, de sua filosofia da vontade emerge uma antropologia em que a razão deixa de comparecer como instância primária de determinação da essência humana e passa a ocupar um lugar secundário e subalterno,[2] ao mesmo tempo em que o homem é concebido essencialmente a partir de sua natureza volitiva e pulsional. Pode-se dizer, de maneira bastante geral e ainda imprecisa, que essa concepção antropológica já expressa, de saída, uma crítica contundente ao racionalismo clássico, seja em sua vertente dogmática (Descartes, Leibniz), seja em sua vertente crítico-transcendental (Kant), seja em sua vertente especulativa no contexto do idealismo pós-kantiano (Fichte, Hegel).

Em segundo lugar, a vontade, agora instância primária de determinação da essência humana, assume uma conotação metafísica

[1] Professor do Departamento de Filosofia da UFRJ e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ. E-mail: william.mattioli@gmail.com.

[2] Veremos adiante mais detalhadamente em que sentido devemos entender esses predicados.

muito particular, sendo transposta do âmbito da psicologia e da antropologia à totalidade da natureza, como um princípio universal que se encontra por trás de todos os fenômenos do mundo como sua essência íntima (no sentido da coisa em si kantiana). Nesse movimento de transposição, realizado através do assim chamado argumento analógico,[3] Schopenhauer pretende depurar este conceito daquilo que considera serem qualidades meramente secundárias e acidentais da vontade, não pertencentes àquilo que ela é em sua essência e natureza próprias, mas apenas ao modo como ela se manifesta em certos fenômenos. Essas qualidades são, basicamente, três: 1) o caráter fragmentário segundo o qual os atos de vontade se manifestam isoladamente nos movimentos do corpo animal, através dos quais a conhecemos direta e imediatamente; 2) o caráter temporal desses atos, na perspectiva de primeira pessoa, como manifestações sucessivas no tempo; 3) o caráter intencional do querer, isto é, seu direcionamento a um objeto, que condiciona o movimento da vontade segundo a lei de motivação (fundamento do agir).[4] Com isso, a vontade, em si mesma, é concebida como *una*, *indivisível*, *atemporal* e *não-intencional*.

Dessas três qualidades separadas da essência da vontade, a terceira talvez seja a mais importante para nossa discussão, pois é a subtração do caráter intencional do querer, a determinação de sua essência como alheia a qualquer modalidade de representação, que conduz à tão importante caraterização da vontade como uma vontade cega e irracional, portanto sem meta ou finalidade. Uma vez transformada em essência da natureza e princípio cósmico, essa conceitualização da vontade dá à luz uma visão de

---

[3] Cf. Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §19, p. 162. As seguintes abreviaturas serão utilizadas para as referências no corpo do texto: MVR = *O mundo como vontade e representação*, seguida do número do tomo e da paginação da tradução brasileira de Jair Barboza; CFK = *Crítica da filosofia kantiana*, seguida da paginação da tradução brasileira de Jair Barboza; PR = *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (*Ueber die verfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*), seguida da edição e da paginação da obra completa de Schopenhauer organizada por Paul Deussen constante em *Schopenhauer im Kontext* (as traduções deste texto são de minha autoria); VN = *Sobre a vontade na natureza*, seguida da paginação da tradução brasileira de Gabriel Valladão Silva (farei pequenas alterações nas traduções de Barboza e Silva quando achar conveniente).

[4] Ibid. §18, p. 159 e §§19-20, p. 163s.; ibid., tomo II §18, p. 238.

mundo em que o irracional passa a ser o princípio fundamental de constituição da própria realidade. Daí emerge uma narrativa da história da formação do mundo e dos entes que o habitam como um ciclo terrível e sem fim de sofrimentos, como palco de uma luta incessante entre todos os fenômenos, em especial entre as espécies animais e, dentre elas, os seres humanos em particular, imersos numa guerra de morte ininterrupta uns com os outros.[5] Nessa sombria narrativa, na qual não resta qualquer espaço para a concepção de um aperfeiçoamento moral ou de um melhoramento progressivo da humanidade,[6] a racionalidade e o conhecimento em geral aparecem como meros instrumentos da cega vontade de vida. O intelecto é visto, assim, como um meio para a satisfação das necessidades da vontade em entes estruturalmente mais complexos no interior da cadeia evolutiva de suas formas de manifestação. Eis, em suma, o sentido principal das teses schopenhauerianas acerca do *caráter instrumental do conhecimento* e do *primado da vontade sobre o intelecto*, seu "dogma principal" e "a mais importante de todas as verdades", segundo palavras do próprio autor.[7]

Em terceiro lugar, não só no âmbito da metafísica da vontade e da filosofia da natureza que se desdobra a partir dela, mas também na própria teoria do conhecimento de Schopenhauer, a razão é relegada a um lugar secundário, na medida em que é vista como mero receptáculo de representações abstraídas da percepção intuitiva do mundo, transformadas em conceitos (que, enquanto tais, não passam de representações de segundo grau ou representações de representações), de modo que lhe é negada qualquer atividade produtiva autônoma. Aqui, a fonte luminosa de todo conhecimento é a intuição, sendo a razão um plano de sombras onde se reproduzem, por abstração, os contornos mais gerais de uma diversidade intuitiva.[8]

---

[5] Ibid., tomo I §27, p. 211ss.; tomo II §28, p. 427.

[6] Ibid. tomo II §38, p. 531ss.; *Über die Grundlage der Moral*, p. 721.

[7] Cf. Debona, "Um caráter abissal – a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia", p. 35s.

[8] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §8; *Crítica da filosofia kantiana*, p. 569.

A intuição é, para Schopenhauer, em seu sentido cognitivo primário, o ato de apreensão direta de um objeto empírico na percepção, que se realiza pela conversão – operada pelo entendimento mediante a aplicação do princípio *a priori* da causalidade – das meras sensações subjetivas ou afecções sensíveis no corpo em representações completas de objetos espacialmente localizados, como causa dessas sensações.[9] A partir daí, a única função da razão é "abranger o elemento comum e o resultado das intuições e, assim, os conservar e poder facilmente manipulá-los."[10] Com essa descentralização da razão, esta perde sua prerrogativa tanto teórica quanto prática, sendo destituída do papel que lhe havia conferido Kant, por exemplo, seja como fonte e origem das ideias transcendentais (Deus, alma, mundo) – que, enquanto especificações da ideia do incondicionado, deveriam organizar e regular nossas experiências e nossos conhecimentos sobre o pano de fundo de uma totalidade possível e sistemática –, seja como fundamento da moralidade a partir de certos postulados práticos (liberdade, imortalidade), como instância de determinação da vontade em seres racionais capazes de agir livremente.

Em consonância com este último aspecto de sua teoria, Schopenhauer recusa veementemente qualquer tentativa de fundamentar o pensamento filosófico de modo supostamente *a priori*, por meio de raciocínios puros ou a partir de meros conceitos. Ele insiste reiteradamente na necessidade de se partir sempre da intuição viva da natureza e da experiência concreta do mundo e da vida.[11] Com isso, ele se apresenta como um opositor radical e um denunciador incansável do obscurantismo e da superficialidade oculta sob a máscara da profundidade nos sistemas especulativos do idealismo alemão em voga na época, em especial da filosofia de Hegel.

Esses são alguns dos principais aspectos de sua teoria que tornaram Schopenhauer o alvo privilegiado daqueles que pretendiam identificar, na

---

[9] Id., *O mundo como vontade e representação*, tomo I §4, p. 53ss.

[10] Id., *Crítica da filosofia kantiana*, p. 556.

[11] Cf. Hallich; Koßler, "Einleitung in Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung*", p. 1.

filosofia do século XIX, uma corrente irracionalista que teria sido, em grande medida, responsável pelo sucesso das ideologias fascistas no século XX. Lukács, em seu famoso *Die Zerstörung der Vernunft* (*A destruição da razão*, 1954), é talvez o filósofo que formulou do modo mais virulento e incisivo essa crítica. Por mais que sua leitura passe ao largo de temas centrais do pensamento schopenhaueriano (como a ética da compaixão enquanto forma de superação do egoísmo em direção à negação da vontade, por exemplo) e empregue princípios e categorias de análise sócio-históricos totalmente estranhos às intenções teóricas do autor do *Mundo como vontade e representação* (o que torna sua crítica inteiramente sujeita à acusação de anacronismo e incompreensão), há três pontos centrais dessa crítica que se desdobram justamente em confronto com as teses, igualmente centrais para Schopenhauer, do caráter cego da vontade enquanto princípio metafísico, do caráter instrumental do conhecimento e do caráter secundário da razão.[12] Contudo, o modo como o autor elabora sua argumentação, buscando identificar no assim chamado irracionalismo de Schopenhauer uma proto-forma da ideologia fascista, não corresponde satisfatoriamente às exigências de uma exegese cuidadosa do texto filosófico e não parece resistir ao crivo da crítica sistemática.[13]

II. O caráter subalterno da razão (*Vernunft*) frente à vontade: crítica da razão funcional

Deixando de lado os detalhes da crítica de Lukács, voltemo-nos aos textos do próprio Schopenhauer. Uma das primeiras e mais importantes passagens sobre o caráter instrumental do conhecimento se encontra no segundo livro do *Mundo*, no qual Schopenhauer apresenta pela primeira vez sua teoria acerca das objetivações da vontade na natureza, dentre as quais se encontra o próprio conhecimento:

---

[12] Cf. Lukács, *The Destruction of Reason*, p. 220, p. 222 e p. 231, respectivamente.

[13] Este não é o lugar para uma análise detida da interpretação de Lukács. Sobre isso, cf. por exemplo Ramos, "Pessimismo e política: conservadorismo e crítica social a partir de Schopenhauer"; e Cacciola, "O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer", e a bibliografia ali indicada.

> O conhecimento em geral, seja simplesmente o intuitivo ou racional, provém portanto originariamente da vontade e pertence à essência dos graus mais elevados de sua objetivação, como mera μηχανη, um meio para conservação do indivíduo e da espécie, como qualquer outro órgão do corpo. Por conseguinte, originariamente a serviço da vontade para realização de seus fins, o conhecimento permanece-lhe quase sempre servil, em todos os animais e em quase todos os homens. (MVR I §27, p. 217s.)

Veremos ao final a que se refere a cláusula restritiva expressa na última frase desse trecho pelo advérbio "quase".[14] Notemos, por ora, que Schopenhauer não faz nenhuma distinção relevante aqui, no que diz respeito ao caráter instrumental do intelecto, entre conhecimento intuitivo e conhecimento racional. O primado da vontade se impõe igualmente ante às duas formas de conhecimento. É nesse sentido que dizemos que a razão possui um caráter *subalterno*, na medida em que está a serviço da vontade; ela é vista, assim, de um ponto de vista essencialmente funcional, como função de um órgão específico do corpo animal, o cérebro, produzido para fornecer-lhe um mapeamento cada vez mais perfeito do meio circundante, de seu campo de ação. O aperfeiçoamento dessa capacidade de mapear o meio acompanha a complexificação progressiva das estruturas cerebrais; e essa topografia, por sua vez, é o que deve orientar seus movimentos mediante representações que funcionam como motivos para o animal, seja na caça em busca de alimento, na fuga dos predadores, na construção de seu abrigo, na identificação de parceiros para cópula, etc.

> O *motivo* pode ser definido como um estímulo externo, cuja ocasião gera uma *imagem no cérebro*, sob cuja mediação a vontade realiza o efeito propriamente dito, a ação corporal. No caso da espécie humana, porém, um conceito, que se constituiu a partir de imagens anteriores desse tipo ao ignorarem-se as suas diferenças, e que consequentemente não é mais intuitivo, mas somente designado e fixado por palavras, pode tomar o lugar dessa imagem. Uma vez que, assim, a eficácia dos motivos não está absolutamente ligada ao contato,

[14] "O conhecimento, portanto, via de regra sempre permanece a serviço da vontade, tendo de fato surgido para seu serviço. Ele, por assim dizer, brotou da vontade como a cabeça do tronco. Nos animais esse servilismo cognitivo nunca se suprime. Entre os homens essa supressão entra em cena apenas como exceção" (MVR I §33, p. 245).

> eles podem medir entre si as suas forças de efetivação sobre a vontade, quer dizer, permitem uma certa escolha: no caso do animal, esta é confinada ao estreito campo de visão daquilo que se lhe antepõe *intuitivamente*; no caso do homem, por outro lado, ela possui como campo de ação o vasto âmbito daquilo que lhe é *pensável*, isto é, seus conceitos. (VN, p. 68s.)

Nessa perspectiva, um intelecto será tanto mais perfeito quanto mais capaz de fornecer ao organismo condições de se adaptar às circunstâncias do meio em que vive.[15] É nesse sentido que Schnädelbach, em um importante e esclarecedor texto em que apresenta um panorama das transformações do conceito de razão na história da filosofia, define a crítica schopenhaueriana da razão como "crítica da razão funcional", em analogia com a "crítica da razão pura" de Kant,[16] uma vez que ela aponta os limites da racionalidade a partir da constatação de sua natureza instrumental e de sua função pragmática, como mecanismo da vontade; ou seja, a razão é criticada como função de algo que já não pertence mais à esfera razão, mas é, em sua essência íntima, irracional.

É o próprio Schopenhauer que, no importante capítulo 22 dos *Complementos* ao *Mundo*, intitulado: "Visão objetiva do intelecto",[17] sugere a coincidência, ao menos parcial, entre essa abordagem do conhecimento proposta por ele e o projeto kantiano de uma crítica da razão, na medida em que ambos buscam mostrar a inadequação do conhecimento racional para penetrar na verdadeira essência do mundo.[18] Mas Kant procede analítica e dedutivamente, partindo do próprio conhecimento e de sua legalidade, como um fato da razão, tendo em vista estabelecer suas condições de legitimação; ou seja, é somente por ocasião do estabelecimento dos critérios e das condições de validade objetiva de nossos juízos que Kant instaura ao mesmo tempo os limites do

---

[15] Cf. sobre isso Mattioli, "O paradoxo das causas finais: Schopenhauer leitor da 'Crítica do juízo teleológico"', p. 222ss. e as referências ali indicadas.

[16] Schnädelbach, "Transformations of the Concept of Reason", p. 13s.

[17] Discuto em mais detalhes as teses desse capítulo no artigo "Inconsciente, intencionalidade e natureza: a dialética morganática entre naturalismo e transcendentalismo na metafísica da vontade de Schopenhauer".

[18] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo II §22, pp. 342-350.

conhecimento: só podemos ter conhecimento daquilo que nos é dado na intuição, uma vez que é só nesse registro que os conceitos adquirem um conteúdo objetivo. Schopenhauer, ao contrário, procede de modo genético, interrogando a validade do conhecimento mediante uma investigação de sua origem e de sua determinação natural. É por meio dessa abordagem genética, formulada em termos de uma narrativa naturalista do processo gradual de manifestação da vontade na natureza, que ele traz à tona o caráter *secundário* do intelecto e do conhecimento,[19] enquanto produto e instrumento da vontade. Dentro desse contexto, o conhecimento não poderia ser visto como ponto de partida da investigação (como ocorre em Kant), uma vez que ele é ponto de chegada da história material das exteriorizações da vontade. Essa é a razão pela qual ele teria de ser necessariamente inconclusivo no que diz respeito à pergunta pela essência do mundo.

A essa distinção corresponde ainda a distinção entre abordagem subjetiva e abordagem objetiva do intelecto. A primeira, que caracteriza fundamentalmente o método transcendental kantiano (e que é, ao menos parcialmente, seguido por Schopenhauer no primeiro livro do *Mundo*, dedicado à teoria transcendental do conhecimento), se refere ao tipo de análise que toma como ponto de partida a consciência enquanto um *dado* e, desdobrando-se por assim dizer "a partir de dentro", apresenta o mecanismo interno mediante o qual o mundo se nos apresenta e é pensado como representação por intermédio da sensibilidade, do entendimento e da razão. A segunda, por sua vez, diz respeito a uma consideração fisiológica do intelecto, que toma como ponto de partida não a consciência, mas sim o mundo natural tal como se apresenta na experiência externa, para então investigar empiricamente como o intelecto emergiu no interior dos processos naturais.[20] Se Kant, portanto, se limita a ir "do intelecto para o conhecimento do mundo", Schopenhauer, por sua vez, pretende fazer

[19] Ibid., p. 336, p. 340 e p. 347.

[20] Ibid., p. 329.

ainda o movimento contrário, isto é, “ir do mundo tomado como existente para o intelecto.”[21]

Schopenhauer acusa Kant de unilateralidade por haver se ocupado somente com aquela perspectiva subjetiva (transcendental-idealista), deixando de lado uma dimensão de análise que ele considera essencial para uma compreensão e uma explanação completa dos nossos mecanismos cognitivos. Ao considerar nossa faculdade de conhecimento somente segundo o ponto de vista subjetivo, revelando os elementos *a priori* através dos quais o mundo fenomênico é construído, Kant não teria notado a importância de uma investigação fisiológica capaz de nos fornecer informações cruciais para entendermos a natureza e a função de nossas faculdades cognitivas e racionais em termos de sua relação genética com o mundo externo. É nesse sentido que Schopenhauer pretende complementar a perspectiva subjetiva através de uma consideração objetiva do intelecto. Partindo então das relações e interações físicas, químicas e biológicas do mundo exterior, num constante diálogo com as ciências empíricas, essa análise tem por fim colocar à mostra as condições naturais mediante as quais se tornou possível e necessário o surgimento de um mecanismo cognitivo. Desse modo, essa consideração leva a cabo uma investigação genético-etiológica do conhecimento, capaz de nos informar de modo mais completo acerca de sua natureza, sua origem, sua função e seus limites.[22]

Como vimos, é justamente com base na resposta à pergunta pela origem e pela função natural do conhecimento que Schopenhauer buscará estabelecer seus limites. Uma vez estabelecidas a natureza instrumental e a função pragmática do intelecto, segue-se daí, segundo ele, que o

[21] Ibid., p. 350.

[22] Para Christopher Janaway (*Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, p. 186), a crítica de Schopenhauer à concepção unilateral de Kant acerca do sujeito e sua tentativa de complementá-la através de uma abordagem empírico-materialista é a maior realização de sua filosofia. Mesmo que essa tentativa o conduza a um problema em grande parte insolúvel – concernente às várias facetas e aos vários desdobramentos daquilo que Schopenhauer chama de “antinomia da faculdade de conhecimento” (MVR I §7, p. 76) –, ter reconhecido o caráter incompleto e unilateral do idealismo kantiano e ter assim buscado um ponto de vista além, na tentativa de conciliar as abordagens subjetiva e objetiva, deve ser visto como um enorme progresso em relação a Kant. Sobre a antinomia da faculdade de conhecimento, cf. ainda Cacciola, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 77; Mattioli, op. cit.; e Santos, *A antinomia da teoria do conhecimento de Schopenhauer*.

conhecimento não tem e não pode ter como objeto a verdadeira essência das coisas. O argumento principal aqui consiste na afirmação de que o conhecimento é, por natureza, relacional: ele sempre nos apresenta um objeto em relação a outros objetos e, sobretudo, na medida em que possui uma relação funcional com nossa vontade, como objeto de um campo de ação possível, sendo assim *interessante* para ela;[23] o conhecimento, portanto, está incontornavelmente circunscrito ao horizonte das relações no mundo dos fenômenos. A percepção, via entendimento, nos fornece um conhecimento intuitivo do mundo como representação; a razão e os conceitos, derivados da intuição e fixados como representações de segundo grau, nos fornecem um conhecimento abstrato desse mesmo mundo. Tendo isso em vista, não há nada no material perceptivo e conceitual que nos permita ultrapassar esse horizonte das relações intrafenomenais, onde rege o princípio de razão (do qual falaremos brevemente na sequência). Dentro desse contexto, a subordinação dos mecanismos cognitivos e da racionalidade às necessidades vitais do organismo torna ilegítima qualquer reivindicação de acesso epistêmico à verdadeira essência do mundo:

> [...] antes, o intelecto, como rebento da vontade, está destinado só ao serviço desta, logo, à apreensão dos motivos: é para isso que ele se encontra disposto, tendo portanto uma tendência absolutamente prática. [...] Uma tal faculdade de conhecimento, que existe exclusivamente para fins práticos, apreende, conforme sua natureza, sempre apenas as relações das coisas entre si, não a essência propriamente dita destes, tal como ela é em si mesma. (MVR II §22, p. 344)[24]

III. O caráter secundário da razão (*Vernunft*) frente à intuição: crítica da razão abstrata

Quando sublinhamos acima o caráter secundário do intelecto enquanto produto e instrumento da vontade, indicamos com isso, antes de mais nada, o caráter subalterno da razão, seu "servilismo"[25] frente à

[23] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §33, p. 244.

[24] O mesmo argumento é retomado logo à frente, na p. 346.

[25] Ibid., tomo I §33, p. 245.

vontade, particularmente no âmbito da metafísica da natureza e da antropologia de Schopenhauer. Como dito anteriormente, contudo, mesmo no interior da teoria transcendental do conhecimento, que antecede logicamente a metafísica da vontade e corresponde à primeira parte do *Mundo*, a razão já aparece como secundária; não exatamente no sentido de uma subalternidade e servilismo com relação à vontade irracional, mas no sentido de uma secundariedade e dependência com relação à *intuição*, função do entendimento animal que, enquanto tal, é também irracional.[26]

Como vimos rapidamente, Schopenhauer considera que a percepção do mundo ocorre por um ato de apreensão do objeto empírico que ele denomina, segundo a terminologia kantiana, de intuição. Distinguindo-se radicalmente de Kant,[27] contudo, ele considera que a intuição não se dá na mera sensibilidade e de modo puramente passivo, mas é resultado da atividade do entendimento, cuja função é unicamente intuir objetos a partir da aplicação do princípio cognitivo da causalidade aos dados sensíveis fornecidos pelo corpo como objeto imediato: "A primeira e mais simples aplicação, sempre presente, do entendimento é a intuição do mundo efetivo. Este é, de fato, conhecimento da causa a partir do efeito; por conseguinte, toda intuição é intelectual."[28] Nessa operação, que une as formas puras do tempo e do espaço numa representação material, um objeto empírico é projetado no espaço como causa das afecções sensíveis percebidas imediatamente no corpo, e com isso se constitui a intuição empírica (percepção) do mundo externo.

---

[26] Ibid., §6, p. 69; tomo II §5, p. 69ss.

[27] Cf. por exemplo Kant, *Crítica da razão pura*, B 33: "A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se sensibilidade"; e B 74: "O nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito, das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos *dado* um objeto; pela segunda é *pensado* em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento."

[28] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §4, p. 53.

Além desta tese fundamental da intelectualidade da intuição, uma outra diferença importante com relação a Kant deve ser destacada, e é a partir dela que Schopenhauer circunscreve o lugar da razão enquanto faculdade meramente reprodutora e secundária. Para Kant, se a intuição é puramente sensível e marcada pela passividade, o entendimento, por sua vez, que opera a síntese do material fornecido pela sensibilidade, atua de modo espontâneo pela aplicação de um conjunto de conceitos puros, dos quais ele mesmo é a fonte, ao múltiplo sensível, e assim se constitui o objeto conhecido na experiência, pela unidade do múltiplo da intuição. Dentro desse contexto, podemos constatar uma diferença genética entre sensibilidade e entendimento (os dois grandes "troncos" ou as duas grandes "fontes" do nosso conhecimento, faculdade inferior e faculdade superior), marcada pela distinção, respectivamente, entre passividade e espontaneidade, por um lado, e entre caráter intuitivo e caráter discursivo, por outro; ao mesmo tempo, porém, temos uma determinação do entendimento sobre a sensibilidade, unicamente através da qual o múltiplo sensível pode ser categorizado numa unidade, de modo que são as categorias ou conceitos puros do entendimento que conferem objetividade à experiência; sem eles, não há objeto. As categorias são assim, para Kant, um conjunto de regras de natureza conceitual e judicativa, pertencentes à estrutura *a priori* do entendimento e, portanto, não extraídas da experiência, segundo as quais o entendimento executa a síntese dos dados múltiplos da intuição, formando o objeto.

Schopenhauer ataca este modelo kantiano da cognição a partir de quatro pontos que se interconectam: 1) a recusa de que a intuição seja meramente sensível e passiva; 2) a recusa de que a percepção do objeto empírico dependa de conceitos; 3) a recusa de que o entendimento seja uma faculdade de conceitos (isto é, discursiva), função que é reservada à razão; 4) a recusa da existência de conceitos puros ou *a priori*, e a recondução de todo conceito à intuição, como sua fonte.

Com relação ao primeiro ponto, já sublinhamos a importância da tese da intelectualidade da intuição, isto é, a tese de que a intuição é uma

operação do entendimento, não da mera sensibilidade; ela é "conhecimento imediato de causa e efeito."[29] Como atividade do entendimento, a intuição não é simplesmente passiva e tampouco meramente sensível, mesmo que dependa dos dados sensíveis fornecidos pelas afecções corporais. Mas esse conhecimento imediato de causa e feito, próprio ao entendimento, também não é de modo algum conceitual ou discursivo. Tal relação, estabelecida pelo entendimento, entre as mudanças sofridas pelo corpo animal, percebidas imediatamente, e o objeto que aparece como sua causa, "não é uma conclusão em conceitos abstratos, não ocorre por reflexão, nem com arbítrio, mas é imediata, necessária e certa."[30] Com isso tocamos no segundo ponto: diferentemente de Kant, que busca fundamentar a percepção empírica e a experiência em geral no emprego dos conceitos puros (as assim chamadas doze categorias do entendimento, das quais se destacam as categorias de substância e causalidade), para Schopenhauer o conhecimento empírico dos objetos é totalmente independente de conceitos, de modo que nem a percepção é conceitual, nem o entendimento, como sua condição subjetiva, é discursivo. Em Schopenhauer, portanto, além da causalidade ser o único princípio constitutivo da experiência – o que o leva a considerar as onze categorias restantes da tábua kantiana como "janelas cegas" e a "atirá-las pela janela"[31] –, ela não é originalmente conceitual (eis o núcleo do terceiro ponto indicado acima), mesmo que possa ser trazida subsequentemente ao saber discursivo e, assim, conceitualizada (o que faz toda ciência etiológica em geral).

Ao conceber o entendimento como faculdade discursiva, cuja função seria *pensar* os "objetos" da intuição, de modo a conferir-lhes realidade objetiva (sem que se compreenda muito bem o que seria esse "objeto" da intuição sensível anterior à ação do entendimento)[32], Kant teria atribuído ao *pensamento* os próprios objetos, "para dessa forma tornar a experiência

[29] Id., *Crítica da filosofia kantiana*, p. 569.

[30] Id., *O mundo como vontade e representação*, tomo I §4, p. 53s.

[31] Id., *Crítica da filosofia kantiana*, p. 560 e p. 562 respectivamente.

[32] Cf. os trechos da *Crítica da razão pura* citados e comentados por Schopenhauer na *Crítica da filosofia kantiana*, p. 551ss.

e o mundo objetivo dependentes do *entendimento*, sem no entanto permitir que este seja uma faculdade de *intuição*."[33] Se temos em vista que, para Schopenhauer, "a diferença capital entre todas as nossas representações é aquela entre intuitivas e abstratas"[34], estaríamos aqui diante de um quadro bastante problemático, em que, por um lado, a distinção genética entre sensibilidade e entendimento permite uma diferenciação fundamental entre intuição e pensamento; por outro lado, contudo, a introdução do pensamento na intuição transforma a experiência do objeto em efeito de uma mistura obscura e confusa entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato, uma mistura nefasta e ruinosa que Schopenhauer condena profundamente. De acordo com sua concepção:

> Se são acrescentados conceitos, pensamento, ao qual, decerto, podemos atribuir espontaneidade, o conhecimento *intuitivo* é totalmente abandonado e uma classe por inteiro diferente de representações entra na consciência, a saber, representações não intuitivas, conceitos abstratos. Eis aí a atividade da *razão* que, no entanto, tem todo o conteúdo de seu pensamento unicamente a partir da intuição que o precede e da comparação dele com outras intuições e conceitos. Porém, Kant traz o pensamento já para a intuição e, assim, assenta a fundação para a mistura nociva entre conhecimento intuitivo e abstrato, a qual aqui estou ocupado em condenar. (CFK, p. 551s.)

Nesse sentido, a intuição, na qual se baseia a experiência, deve ser vista como primária, originária e independente de conceitos. Ela é de imediato objetiva, fundada na atividade do entendimento segundo o princípio da causalidade – que, vale ressaltar, não é conceitual. Todo animal percebe objetos, intui empiricamente o mundo e, portanto, é dotado de entendimento.[35] Se a percepção de objeto dependesse de juízos e conceitos, como quer Kant, teríamos de negar aos animais essa

---

[33] Ibid., p. 556.

[34] Id., *O mundo como vontade e representação*, tomo I §3, p. 47.

[35] Ibid., §6, p. 64.

capacidade,[36] uma vez que, por não possuírem razão, não possuem conceitos, cuja formação é a única função dessa faculdade.

A razão é uma faculdade exclusivamente humana, que desponta como uma nova forma de consciência, à qual se atribui, não por acaso, a qualidade de ser capaz de *refletir* (e aqui adentramos, por fim, o quarto e último ponto referido acima); ela é essencialmente *reflexão* (*Reflexion*, *Wiederschein*), no sentido mesmo de um *espelhamento* – e isso porque os conceitos, que são seu material único e exclusivo, consistem somente numa espécie de "aparência refletida" da intuição, ou seja, "algo derivado do conhecimento intuitivo e que, todavia, assumiu natureza e índole fundamentalmente diferentes, sem as formas do conhecimento intuitivo."[37] Na qualidade de representações abstratas, representações de segunda ordem, ou ainda representações de representações, os conceitos não funcionam como categorias de determinação da experiência, como se tivessem por função conferir realidade àquilo que é dado na intuição; eles servem apenas para fixar em formas universais o conteúdo particular e diverso da intuição e torná-lo comunicável pela linguagem, que é o meio de expressão por excelência dos pensamentos e, portanto, igualmente exclusividade de seres racionais. Ao fazer da experiência do objeto (que para Schopenhauer é produto direto da intuição empírica) um resultado da aplicação de conceitos, Kant teria operado então uma "inversão da hierarquia entre representações intuitivas e abstratas."[38] Assim, seguindo as trilhas da tradição empirista,[39] na esteira de autores como Locke, Hume e Herder,[40] Schopenhauer reconduz todo conceito à experiência e nega a existência de algo como conceitos *a priori*.

Este é, portanto, o sentido em que devemos entender o caráter secundário da razão no interior da teoria schopenhaueriana do

[36] Id., *Crítica da filosofia kantiana*, p. 562.

[37] Id., *O mundo como vontade e representação*, tomo I §8, p. 82.

[38] Cacciola, "Schopenhauer e a Crítica da razão", p. 94s. Este artigo seminal de Cacciola apresenta uma discussão detalhada dos aspectos mais importantes da crítica de Schopenhauer a Kant no que diz respeito ao conceito de razão e ao papel que lhe é concedido em sua teoria do conhecimento.

[39] Sobre isso, cf. por exemplo Janaway, "Schopenhauer on Cognition", p. 36.

[40] Cf. Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §§8-9, pp. 85-87.

conhecimento. Trata-se daquilo que Debona, em seu instrutivo e instigante livro: *Schopenhauer e as formas da razão*, considera a primeira de três formas da razão elencadas por ele na obra do autor: a "razão teórica", ao lado da qual ele coloca ainda a "razão prática" e a que ele chama de "razão ético-mística".[41]

Quanto ao nosso ponto em específico, que se refere mais diretamente àquela primeira forma da razão (mas também, ao menos parcialmente, à segunda), vimos, num primeiro momento, que a razão é *subalterna* na medida em que é produto e instrumento da vontade irracional, estando submetida, qual um serviçal, às exigências de satisfação de suas necessidades e carências; num segundo momento, vimos que ela é *secundária* com relação à intuição, sendo mero receptáculo de representações cuja fonte é o conhecimento intuitivo, destituída portanto de conteúdo próprio e autônomo, assim como da capacidade para qualquer tipo de conhecimento significativo puro que não seja meramente formal: "a razão é de natureza feminina, só pode dar depois de ter recebido";[42] "a razão apenas reproduz para o conhecimento o que foi recebido de outro modo" e não "amplia propriamente dizendo nosso conhecer, mas meramente lhe concede outra forma. Noutros termos, o que foi conhecido intuitivamente, *in concreto*, a razão permite que se conheça abstratamente, em geral."[43]

IV. Sentido e lugar da razão

Disso se conclui que o assim chamado irracionalismo de Schopenhauer, para ser corretamente compreendido, deve ser visto sobre o pano de fundo destas duas teses principais: a de que a razão não é o núcleo ou a essência do homem, e a de que ela tampouco é a fonte primária

---

[41] Debona, *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*, p. 24ss. Falaremos rapidamente da noção de uma razão ético-mística na última seção.

[42] Schopenhauer, op. cit., tomo I §10, p. 99.

[43] Ibid., §12, p. 102.

do conhecimento humano.[44] Nesse sentido, Debona sugere que devemos "tomar Schopenhauer não meramente como um filósofo irracionalista, mas interpretá-lo como um pensador que, sem ignorar as legítimas e restritas capacidades da razão, mostrou-nos, antes de tudo, os limites da mesma."[45]

Ora, apesar de tudo o que foi dito, é preciso ressaltar que a posse da razão concede ao homem uma grande vantagem e mesmo uma certa primazia no interior das formas de objetivação da vontade,[46] tanto do ponto de vista intelectual quanto do prático, e, num sentido ainda mais profundo, do ponto de vista existencial. Grosso modo, esses três pontos vista correspondem às três formas da razão distinguidas por Debona. Com efeito, a razão é, frente à intuição, uma forma nova e altamente potencializada de consciência,[47] "uma potência mais elevada do conhecimento intuitivo",[48] que confere ao homem uma clareza reflexiva, circunspecção e capacidade de discernimento (*Besonnenheit*) que o distingue do restante dos animais e transforma profundamente seu modo de vida. Ao orientar-se por conceitos abstratos, o homem se liberta do efeito imediato da impressão do presente, expandindo seu horizonte para abarcar o passado e o futuro, adquirindo assim uma consciência profunda da existência temporal e, com isso, de sua própria finitude. Ele então faz planos para sua vida vindoura, calculando e medindo suas expectativas com base nas experiências passadas, estabelece máximas para suas ações e, mediante ponderação, realiza escolhas entre diversos motivos que se apresentam *in abstracto* em sua consciência. É a razão que lhe permite ainda adquirir um saber (*Wissen*) sobre o mundo, organizá-lo em um todo sistemático, comunicá-lo pela linguagem e armazená-lo, possibilitando a transmissão de conhecimentos por várias gerações. Ou seja, a função da

---

[44] Cf. Janaway, "Schopenhauer on Cognition", p. 37.

[45] Debona, op. cit., p. 24.

[46] Cf. por exemplo *O mundo como vontade e representação*, tomo I §16, p. 142; *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 2. ed. §34, p. 218.

[47] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §8, p. 83.

[48] Ibid., §27, p. 216.

razão não se resume simplesmente à *formação* de conceitos, mas se expande ao *uso discursivo* desses conceitos na linguagem, como meio de expressão e comunicação de pensamentos.[49] Sem a linguagem racional e o espaço de comunicabilidade que ela nos abre, a razão estaria aquém do destino de suas realizações mais importantes, como a ação coordenada de muitos indivíduos, o trabalho conjunto e planejado de milhares de pessoas, a civilização, o Estado, a ciência, a transmissão do conhecimento e a comunicação da verdade, o pensamento e a criação poética; mas também o erro, os dogmas e as superstições.[50]

A linguagem é, de fato, o primeiro produto e o instrumento por excelência da razão. Segundo Schopenhauer, não é por acaso, portanto, que, "em grego e italiano, linguagem e razão são indicadas com a mesma palavra: ὁ λογος, *il discorso*."[51] Em alemão, o termo usado para referir-se à razão, enquanto essa faculdade especificamente humana, é *Vernunft*, que, como indica Schopenhauer, deriva de *Vernehmen* (que significa a apreensão de um conteúdo compreensivo, originalmente pela audição). Jair Barboza o traduz por "inteligir"; e Schopenhauer o distingue de *Hören*, ouvir, atribuindo-lhe o sentido de "conscientização de pensamentos comunicados por palavras." Logo à frente, ele traz à baila também o termo latino *ratio* para designação dessa faculdade do espírito e, em outros textos, completa a lista com seus derivados: *raison*, *reason*, *ragione*, *razon*.[52] Essas incursões etimológicas funcionam como pano de fundo para o reconhecimento de uma confluência e de uma concordância entre pensadores de todos os tempos quanto à identificação de um princípio comum do qual brotam as diversas exteriorizações da razão, apesar de haver em geral uma certa hesitação e confusão em suas tentativas de determinar aquilo que define a essência dessa faculdade, sua função e atividade fundamentais: a conceitualização e sua expressão na linguagem.

---

[49] Janaway, "Schopenhauer on Cognition", p. 38.

[50] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §8, p. 83s.; cf. ainda Debona 2010, p. 41ss.

[51] Ibid., §8, p. 83. Sobre isso, cf. ainda Cacciola, "Schopenhauer e a Crítica da razão", p. 98

[52] Id., *Crítica da filosofia kantiana*, p. 648; *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 2. ed. §34, p. 218.

Contudo, essas incursões etimológicas dão também ensejo para uma interessante ambiguidade (apenas indicada,[53] mas não tematizada por Schopenhauer), no tratamento do conceito, sobretudo na relação estabelecida por ele entre *Vernunft* e seus correspondentes grego e latino: *logos* e *ratio*. E isso pela seguinte razão: se o grego *logos* e suas formas verbais fazem referência direta ao falar, à palavra, ao discurso, e têm com eles uma relação originária, o campo semântico do latim *ratio* parece apontar, antes de tudo, para a ideia de cálculo, prova e explicação, abrangendo, assim, também o sentido de *fornecer uma razão* para alguma coisa.[54] Mas o termo alemão para esse segundo sentido de razão já não é mais *Vernunft*, e sim *Grund* (que pode ser traduzido também por "fundamento" ou, num sentido mais limitado, "causa"). Este último termo, por sua vez, pertence à formulação de um outro conceito de suma importância na obra de Schopenhauer: o *princípio de razão suficiente* (*Satz vom zureichenden Grunde*, *principium rationis sufficientis*). Vejamos em que ele consiste.

V. O princípio de razão suficiente (*Satz vom zureichenden Grunde*)

Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente é o intimidador título do primeiro livro publicado por Schopenhauer, em 1813, e que corresponde à sua tese de doutorado. Uma segunda edição, melhorada e expandida, foi publicada em 1847. Considerado pelo próprio autor como introdução indispensável à sua obra principal: *O mundo como vontade e representação*, em especial no que diz respeito aos temas tratados no primeiro livro, o texto nos apresenta em detalhes sua teoria do conhecimento, que gira em torno de uma descrição e explicação do modo ou dos modos possíveis pelos quais um objeto nos é dado na medida em que somos sujeitos do conhecimento. Esses modos possuem uma forma geral, referida por Schopenhauer pela expressão "princípio de

[53] Ibid., §29, p. 213.

[54] Cf. Schnädelbach, "Transformations of the Concept of Reason", p. 6.

razão". Sua *Dissertação*[55] tem como tema central a definição e a compreensão do significado e da validade desse princípio, enquanto forma na qual o objeto, na medida em que é condicionado pelo sujeito, é sempre conhecido por ele.

O ponto de partida da epistemologia schopenhaueriana, tal como apresentada no primeiro livro do *Mundo*, é a tese, que podemos denominar "correlacionista" ou "correlativista", segundo a qual todo objeto pressupõe necessariamente um sujeito que o conhece e, inversamente, todo sujeito pressupõe necessariamente um objeto que é por ele conhecido.[56] Ambos constituem os dois pólos do mundo como representação, e sua relação necessária constitui a "forma primeira, mais universal e mais essencial" da representação:[57] "o ser objeto para um sujeito".[58]

Dentro desse contexto, o "princípio de razão" se refere à forma geral segundo a qual todos os objetos possíveis, enquanto representações, se ligam uns aos outros, de modo necessário, conforme certas regras determinadas *a priori*;[59] ou ainda: ele é "uma expressão geral dos diversos conhecimentos dados *a priori*".[60] A expressão "princípio de razão suficiente" (*principium rationis sufficientis*) é retirada da tradição filosófica, e sua definição é tomada de empréstimo da filosofia de Wolf: "*nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*" (nada é sem uma razão pela qual é).[61] Mas contrapondo-se à tradição, que não teria reconhecido e diferenciado devidamente os diversos modos nos quais esse princípio entra em cena e suas distintas significações e aplicações (mantendo-se presa, sobretudo, ao princípio da relação entre causa e efeito), Schopenhauer pretende enumerar quatro figuras particulares desse

---

[55] No corpo do texto, farei referência a este livro ora por "*Dissertação*", ora por "ensaio sobre o princípio de razão" ou "*Quádrupla raiz*".

[56] Cf. Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §§1-3.

[57] Ibid., §7, p. 69.

[58] Ibid., §23, p. 171.

[59] Id., *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 2. ed. §16, p. 135.

[60] Ibid., §5, p. 112.

[61] Ibid., §5, p. 113.

princípio geral (sendo a causalidade apenas uma delas), que ele compreende como quatro raízes do mesmo (daí a expressão “quádrupla raiz”): 1) o princípio de razão do devir, 2) o princípio de razão do conhecer, 3) o princípio de razão do ser e 4) o princípio de razão do agir. Cada uma dessas figuras rege uma determinada classe de objetos dentre todos os objetos de nossa experiência possível (o que inclui os objetos do pensamento abstrato), e deriva de uma faculdade cognitiva determinada do sujeito.[62]

Mas antes de falarmos sobre cada uma dessas figuras, vale notar que a tese de que às diversas formas do princípio de razão e às diversas classes de objetos correspondem diferentes faculdades do sujeito é de grande importância para a teoria do conhecimento de Schopenhauer. E isso porque, para ele, o sujeito do conhecimento jamais pode conhecer-se a si mesmo enquanto tal (isto é, enquanto sujeito cognoscente) diretamente. O sujeito é aquele que tudo conhece mas jamais é conhecido.[63] Tudo que ele conhece se encontra nas formas do tempo, do espaço e da causalidade (que são as formas subordinadas do princípio de razão inerentes a todo conhecimento objetivo), ou ao menos em uma delas: o tempo, que é a forma arquetípica de todos os fenômenos;[64] o sujeito, porém, não se encontra em nenhuma dessas formas, não é determinado por elas, sendo, antes, a instância da qual elas dependem logicamente, portanto, o sustentáculo de todo o mundo e de tudo aquilo que pode ser conhecido enquanto objeto. Nesse sentido, o sujeito do conhecimento não pode ele mesmo se converter em objeto conhecido.

Como podemos falar então em “faculdades cognitivas do sujeito”? Como podemos “conhecê-las”?[65] A resposta de Schopenhauer é que conhecemos as diferentes faculdades do sujeito indiretamente, por

---

[62] Uma boa síntese das figuras do princípio de razão, das classes de objetos que recaem sob cada uma delas e das faculdades cognitivas do sujeito a elas correspondentes pode ser encontrada em Souza, *Schopenhauer e os conhecimentos intuitivo e abstrato* (cap. 1.3).

[63] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §2, p. 45.

[64] Ibid., § 7, p. 76; §33, p. 245.

[65] Cf. Schopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 2. ed. §41, p. 249.

derivação ou "indução" (*Induktion*),[66] a partir do reconhecimento (pelo emprego das leis da homogeneidade e da especificação) das semelhanças e diferenças qualitativas entre os objetos que compõem a totalidade de nossa experiência. As diferenças qualitativas entre os objetos podem ser reconduzidas a quatro tipos de representações, que podem ser então agrupadas em quatro classes: 1) objetos empíricos espaço-temporalmente determinados; 2) conceitos abstratos e juízos; 3) tempo e espaço enquanto condições formais de todo conhecimento; 4) a vontade como força motriz percebida interiormente pelo sujeito. A cada uma dessas classes faremos corresponder uma faculdade cognitiva: 1) entendimento; 2) razão; 3) sensibilidade; 4) autoconsciência. Segundo Schopenhauer, é a própria experiência que nos revela a diferença intrínseca entre os objetos de cada uma dessas classes e, uma vez constatada essa diferença, podemos inferir para cada uma delas, em primeiro lugar, uma lei específica que rege a ligação necessária entre seus objetos (a figura particular correspondente do princípio de razão) e, em segundo, o correlato subjetivo (transcendental) dessa lei, aquilo que lhe confere validade universal e necessária, conforme o apriorismo kantiano.

Como podemos ver, contudo, o método empregado por Schopenhauer para a identificação dessas faculdades e para a divisão das classes de representações se distingue fundamentalmente do método transcendental-analítico de Kant para a descoberta dos elementos que condicionam nossa experiência, fundado numa modalidade de dedução *a priori*. Para o autor do *Mundo*, uma tal dedução *a priori* seria não apenas estéril, mas impossível[67] (o que está de acordo com suas objeções a aspectos centrais da crítica kantiana da razão, discutidas na terceira seção deste trabalho). Não somente o princípio de razão, enquanto expressão geral das leis *a priori* de nossa faculdade cognitiva, não pode ser ele mesmo deduzido ou demonstrado, uma vez que é o princípio de toda dedução ou

---

[66] Ibid., 1. ed. §17, p. 19.

[67] Schopenhauer chega mesmo a dizer que, em última instância, o estabelecimento e enumeração das categorias puras em quatro gêneros, realizado por Kant, se baseia ele mesmo numa indução, uma vez que corresponde a uma divisão segundo a forma lógica dos juízos (PR, 1.ed. §17, p. 19).

demonstração,[68] como sua certeza e evidência só pode ser constatada pela experiência. Por conseguinte, o método da filosofia, mesmo quando se trata da descoberta dos princípios *a priori* da cognição, deve ser sempre a abstração *a partir da experiência concreta.*[69] Buscar as "raízes" do princípio de razão significa buscar, no conhecimento faticamente dado, aqueles momentos ou aquelas figuras segundo as quais a relação geral de fundamento e consequência (*Grund-Folge-Verhältnis*) se encontra operante na ligação dos fenômenos particulares. Como dito, essa busca nada tem a ver com uma prova ou demonstração desse princípio, isto é, com sua dedução a partir de um outro princípio verdadeiro logicamente anterior. Já que o princípio de razão é o princípio fundamental de toda dedução e, portanto, não pode ser ele mesmo deduzido, um tal empreendimento seria, para Schopenhauer, destituído sentido.[70]

Partindo, assim, da experiência e procedendo por indução, chegamos à divisão dos objetos ou das representações nas quatro classes indicadas acima. A enumeração dessas classes fornecida por Schopenhauer aqui não segue uma ordenação sistemática, mas antes uma exposição, digamos, "intuitiva", tendo em vista, antes de tudo, a clareza e a facilitação da compreensão, ao tomar como ponto de partida o mais simples e mais conhecido e ascender gradualmente às figuras mais difíceis.[71]

1) Daí que a primeira classe de objetos é aquela que correspondente à realidade empírica percebida diretamente pela intuição, o mundo real e objetivo.[72] Os objetos pertencentes a essa classe são representações intuitivas, em oposição aos conceitos abstratos, que têm sua existência apenas no pensamento; são ainda representações completas, na medida em que contêm não apenas a parte formal do conhecimento intuitivo,

---

[68] Ibid., 2. ed. §14, p. 131.

[69] Cf. Guyer, "Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy", p. 111.

[70] Malter, *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, p. 16.

[71] Schopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde,* 2. ed. §46, p. 258; cf. sobre isso também Ramos, "Arquitetura, organismo e sistema. Observações sobre a filosofia e sua exposição em Schopenhauer", p. 248.

[72] Ibid., §17, p. 136.

segundo a designação kantiana (isto é, as formas puras do tempo e do espaço), mas também a parte material do fenômeno; por fim, são representações empíricas, e isso em dois sentidos: primeiramente, num sentido *genético*, na medida em que têm origem nas afecções sensíveis do corpo como objeto imediato; em segundo lugar, num sentido, digamos, "*ontológico*", na medida em que constituem, por sua ligação, todo aquele complexo estruturado segundo as leis do espaço, do tempo e da causalidade, ao qual denominamos nossa realidade empírica.

Nessa primeira classe de objetos, o princípio de razão suficiente entra em cena como *lei da causalidade*, regulando todas as mudanças do mundo material. Por esse motivo, Schopenhauer a denomina: *princípio de razão suficiente do devir* (*principium rationis sufficientis fiendi*).[73] Sua faculdade cognitiva correspondente é o entendimento, que une, por meio de sua função peculiar (como já vimos na segunda seção), o tempo e o espaço, formando assim os objetos materiais da realidade empírica ou efetividade (*Wirklichkeit*).

2) A segunda classe é constituída pelos conceitos, representações abstratas resultantes da operação própria da razão (*Vernunft*), que consiste essencialmente em reunir as características gerais do particular intuitivo e elevá-lo ao universal abstrato, fixando-o como conceito e ligando os conceitos em juízos. Como vimos, essa faculdade, exclusivamente humana, apesar de extrair todo seu conteúdo da intuição (compartilhada por todos os animais), transforma-o de modo suficientemente profundo para abrir ao ser humano um modo de vida totalmente diverso daquele dos animais.[74]

A figura do princípio de razão que rege essa segunda classe de objetos é o *princípio de razão do conhecer* (*principium rationis sufficientis cognoscendi*).[75] Trata-se da lei que rege a justificação e a fundamentação de nossos juízos. Se um juízo deve ser expressão de um conhecimento, ele

---

[73] Ibid., §20, p. 142.

[74] Ibid., §26, p. 205s.

[75] Ibid., §29, p. 213.

deve deve ter uma razão suficiente, que é aquilo que o justifica racionalmente. Um juízo justificado, isto é, devidamente fundamentado numa razão suficiente, é considerado *verdadeiro*. E com isso tocamos num ponto fundamental para a discussão da relação entre razão e verdade em Schopenhauer: a verdade é sempre propriedade de um juízo, referente à relação deste último com algo fora dele, que o justifica epistemicamente e que é chamado, portanto, de sua razão ou fundamento (*Grund*, *ratio*). Como veremos mais à frente, essa relação entre o juízo e seu fundamento pode assumir diversas modalidades, a depender do tipo de representação que assume a função de justificação. Interessa-nos aqui, por ora, sublinhar a interessante ambiguidade presente na consideração desta figura do princípio de razão (enquanto *Grund*), justamente na medida em que se trata da figura que rege a relação peculiar das representações da razão (enquanto *Vernunft*), únicas a admitirem o predicado *verdadeiro*. Ou seja, somente os juízos, objetos da razão, são verifuncionais (podem ser verdadeiros ou falsos),[76] e sua verdade depende da razão suficiente que o fundamenta. Apesar de não tematizar propriamente essa ambiguidade, Schopenhauer alude a ela nos seguintes termos:

> No latim, assim como em todas as línguas dele derivadas, o nome *razão do conhecer* (*Erkenntnißgrundes*) coincide com o próprio nome da razão (*Vernunft*): assim, ambas são denominadas *ratio*, *la ragione*, *la razon*, *la raison*, *the reason*. Isso mostra que reconhecemos, no conhecimento das razões [ou fundamentos, W.M.] dos juízos (*Gründe der Urtheile*), a função mais nobre da razão (*Vernunft*), sua atividade κατ᾽ εξοχην [*por excelência*]. (PR, 2. ed. §29, p. 213)

Essa rápida alusão à ambiguidade mencionada, porém, deixa de lado o fato de que não só a razão do conhecer (*Erkenntnisgrund*), mas todas as outras figuras do princípio de razão estão reunidas em torno do termo latino *ratio*. Nesse sentido, não apenas o fundamento de um juízo, mas também a causa de um evento físico, por exemplo, é igualmente chamada

[76] Cf. por exemplo Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §8, p. 81; §15, p. 134.

de *ratio*, e sua figura, nos termos schopenhauerianos, de *principium rationis sufficientis fiendi*. Ou seja, se a razão enquanto *Vernunft* é aquilo que os gregos chamaram de *logos* e associaram ao discurso e à linguagem, a razão enquanto *Grund*, como argumenta Schnädelbach,[77] se refere àquilo que a tradição latina chamou de *ratio* e que foi associado, antes, ao cálculo, aos procedimentos de prova e à explicação, possuindo um campo semântico mais abrangente que, além de compreender as próprias representações racionais (os conceitos abstratos e sua ligação em juízos), compreende ainda as conexões causais estabelecidas pelo entendimento irracional, as relações geométricas e aritméticas apreendidas na intuição pura, e as motivações do agir compreendidas intimamente a partir da percepção interna dos movimentos da vontade. Cada uma dessas classes de relações pode, por sua vez, ser conceitualizada e organizada num sistema ordenado de saberes, e com isso temos novamente a atividade estrita da razão enquanto *Vernunft*, que é o que nos fornece uma visão de conjunto dos fenômenos e possibilita a construção e a transmissão do conhecimento científico. Daí a formação das ciências como a física, a biologia, a matemática, a psicologia e todas as suas subdivisões.[78]

3) Passemos então à terceira classe de objetos, que corresponde às representações formais ou intuições puras (dadas *a priori*) do espaço e do tempo, sentido externo e sentido interno, respectivamente.[79] Aqui, Schopenhauer segue mais fiel à concepção kantiana do que talvez em qualquer outro lugar, e não é por acaso que ele considera a Estética Transcendental a parte mais genial da *Crítica da razão pura*, "tão extraordinariamente meritória que, sozinha, teria bastado para eternizar o nome de Kant."[80] Essa terceira classe de objetos contém, como se vê, apenas duas representações, subsistentes por si no sujeito e, portanto, separadas de toda determinação empírica. Elas podem ser intuídas

---

[77] Schnädelbach, "Transformations of the Concept of Reason", p. 6.

[78] Cf. Schopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 2. ed. §51, p. 265; *O mundo como vontade e representação*, tomo II §12, p. 154.

[79] Schopenhauer*, Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 2. ed. §35, p. 238s.

[80] Id., *Crítica da filosofia kantiana*, p. 549.

enquanto formas puras, independentemente de qualquer conteúdo empírico, mas nunca podem ser *percebidas* sem esse conteúdo, pois toda percepção pressupõe a atividade do entendimento, que une o espaço e o tempo numa representação material. A matéria é, assim, a perceptibilidade do tempo e do espaço (*Wahrnehmbarkeit von Zeit und Raum*) no horizonte da causalidade.

Notemos que, dentro desse contexto, é preciso fazer uma distinção entre *intuição* e *percepção*. Se antes havíamos falado da intuição como atividade do entendimento em que o objeto empírico é apreendido como causa das afecções corporais e percebido enquanto tal, vemos agora que há um modo de intuição não mais empírico, que deve ser reconduzido a outra faculdade cognitiva do sujeito, à qual podemos denominar, seguindo a terminologia kantiana, "sensibilidade pura". É verdade que Schopenhauer não usa essa denominação no capítulo correspondente a esta terceira classe de objetos, falando apenas de intuição. Esse modo de intuição, porém, tem como objeto não uma representação material (empírica), mas uma representação formal e suas determinações e relações internas. É somente no parágrafo 42 que encontramos a correspondência clara entre as formas do tempo e do espaço e a faculdade da sensibilidade pura como seu correlato subjetivo.[81] Igualmente, no parágrafo 3 do *Mundo*, ao tratar dessas formas do tempo e do espaço como condições formais da experiência, ele parte da descoberta capital de Kant "de que justamente semelhantes condições, formas do mundo visível [...] podem ser não apenas pensadas *in abstracto* por si e separadas do seu conteúdo, mas também intuídas imediatamente";[82] e logo à frente, no parágrafo 4, retoma aquela denominação kantiana para se referir ao correlato subjetivo dessas formas: "o correlato subjetivo do tempo e do espaço neles mesmos, como formas vazias, Kant denominou sensibilidade pura, expressão que pode ser conservada, pois Kant abriu aqui o

[81] Id., *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 2. ed. §42, p. 251.

[82] Id., *O mundo como vontade e representação*, tomo I §3, p. 47.

caminho".[83] Apesar da ressalva de que essa expressão não é inteiramente apropriada, pois a sensibilidade, para Schopenhauer, já pressupõe a matéria, é preciso que a tenhamos em vista à luz da qualificação "pura", como faculdade de uma intuição especial, *a priori*, única capaz de nos apresentar as determinações essenciais do tempo e do espaço em seu aspecto formal e fornecer assim as bases para a matemática (MVR I §3, p. 48).[84]

O princípio de razão que rege essas formas é denominado *princípio de razão do ser* (*principium rationis sufficientis essendi*). Ele diz respeito às relações entre todas as partes do espaço e do tempo, compreendidas em termos de *posição* (espaço) e *sucessão* (tempo). Apenas a intuição pura nos permite compreender essas determinações particulares das formas do espaço e do tempo, uma vez que tanto o entendimento quanto a razão, abandonados às suas funções próprias, são inteiramente incapazes de apreender o que significa direita, esquerda, em cima, embaixo, antes, agora, depois.[85] É o princípio de razão do ser que explica a relação entre os ângulos de uma figura, o fato de que a menor distância entre dois pontos é uma linha e, em geral, todos os axiomas geométricos;[86] isso com relação ao espaço. Da mesma forma, é ele que explica a adição e subtração numérica, possível apenas pela simbolização dos momentos da sucessão temporal, na qual unicamente toda numeração e cálculo são possíveis;[87] isso com relação ao tempo.

4) A quarta e última classe de representações compreende apenas um objeto: o sujeito do querer ou a vontade dada na experiência interna. Trata-se do objeto imediato do sentido interno que, enquanto tal, é objeto

---

[83] Ibid., §4, p. 53.

[84] Ibid., §3, p. 48. Além desta forma de "intuição pura" (MVR I §14, p. 118), temos em Schopenhauer ainda um outro modo de intuição não empírica, isto é, "pura", que nos dá acesso às ideias como modelos arquetípicos eternos de todos os fenômenos particulares. Trata-se da intuição estética, discutida particularmente no livro III do *Mundo* (cf. em especial §41, p. 284). Falaremos brevemente dessa forma de intuição na última seção.

[85] Id., *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 2. ed. §36, p. 239.

[86] Ibid., §39, 244ss.

[87] Ibid., §38, p. 241.

do sujeito cognoscente que lhe aparece apenas no tempo, não no espaço.[88] Vale insistir que esse sujeito, na medida em que se conhece a si mesmo como objeto, não pode ser conhecido enquanto sujeito cognoscente. Como vimos, este último jamais pode ser conhecido enquanto tal. É por isso que, como ressalta Schopenhauer mais uma vez nesse momento, o sujeito só é capaz de conhecer suas próprias faculdades cognitivas (sensibilidade, entendimento, razão) por inferência, nunca diretamente, como se o conhecimento pudesse se tornar objeto de si mesmo; ou seja, só as conhecemos como expressões gerais para as classes de representações determinadas que somos capazes de distinguir entre os objetos que compõem nossa experiência. Nesse sentido, elas estão para cada classe de representações assim como o sujeito em geral está para a representação em geral, como seu correlato subjetivo.[89]

Disso se conclui que, como dito, ao conhecer-se a si mesmo, o sujeito se conhece não como cognoscente, mas como sujeito volitivo, como *vontade*. É esta que aparece como objeto na experiência de si: "quando olhamos para nosso interior, encontramo-nos a nós mesmos sempre como *querentes*".[90] Mas o querer admite uma imensa variedade de graus, do desejo mais sutil à paixão mais violenta; e não apenas os afetos, mas todos os movimentos do nosso interior que subsumimos ao conceito de sentimento são estados da vontade. Estas são, portanto, as formas possíveis pelas quais a vontade se manifesta na autoconsciência, pela via da percepção interna: os movimentos voluntários, as afecções dolorosas e prazerosas, assim como a toda a imensa gama restante de sentimentos que brotam no interior de nossa vida afetiva e pulsional como um todo.[91]

Contudo, é nos movimentos voluntários que Schopenhauer encontrará o campo próprio para a determinação da figura do princípio de razão peculiar a esta classe de objetos: *o princípio de razão suficiente do*

---

[88] Ibid., §40, p. 248.

[89] Ibid., §41, p. 249s.

[90] Ibid., §42, p. 251.

[91] Cf. *O mundo como vontade e representação*, tomo I §18.

agir ou *lei de motivação*. Com efeito, em toda decisão ou resolução de agir, tanto dos outros quanto nossas próprias, sentimo-nos autorizados a perguntar pelo *por que* (*Warum*) de tal decisão ou resolução, ou seja, "nós pressupomos como necessário que algo tenha precedido a decisão, do qual ela resultou, e ao qual nós damos o nome de razão (*Grund*), ou mais precisamente de motivo da ação que então se segue."[92] Nesse sentido, assim como devemos poder apontar, para toda mudança no mundo físico, uma causa física que a precedeu e a determinou segundo uma regra necessária, devemos igualmente poder apontar, para cada ação dos corpos animais, a causa que precedeu e determinou, segundo uma regra necessária, a decisão de agir. A especificidade dessa causa, porém, reside em que temos um acesso direto, imediato e íntimo ao seu modo de influência e de ação sobre nossa própria vontade. Se, no caso dos eventos químicos, físicos e mecânicos, "o interior de tais processos permanece para nós um mistério, pois estamos sempre do lado de fora deles" e não os compreendemos inteiramente, no caso das ações do corpo animal, pelo contrário, temos uma intelecção no interior do processo.[93] Nós sabemos, a partir de nossa própria experiência interna, que o movimento se dá como ato de vontade, produzido por um motivo que, por sua vez, é uma representação; ou seja, o que temos aqui é uma determinação causal (*Kausalität*) mediada pelo conhecimento (no caso dos animais irracionais, limitado ao conhecimento intuitivo; no caso dos seres humanos, expansivo ao conhecimento abstrato ou de razão). A ação ou influência do motivo sobre nossa vontade é conhecida por nós não apenas externamente e de forma mediata, como o efeito das causas dos objetos externos, mas também e, sobretudo, a partir de dentro, de modo inteiramente imediato. Assim, temos acesso à essência mais íntima de seu modo de ação e nos encontramos, por assim dizer, nos bastidores da atividade da natureza, o que nos permite contemplar o segredo de como as causas produzem seus efeitos segundo sua essência.

---

[92] Schopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 2. ed. §43, p. 252.

[93] Ibid., p. 252s.

> Daí resulta a importante sentença: *a motivação é a causalidade vista de dentro*. Esta se apresenta assim num modo inteiramente diferente, num meio totalmente distinto, para um tipo totalmente particular de conhecimento: por isso ela deve ser categorizada sob uma figura própria do princípio de razão, que entra em cena aqui como *princípio de razão suficiente do agir*, *principium rationis sufficientis agendi*, em suma, como *lei de motivação*. (PR, 2. ed. §43, p. 253)

VI. Princípio de razão (*Grund*) e ausência de razão (*grundlos*)

A partir de tudo que dissemos até aqui sobre o princípio de razão, fica claro que sua validade está restrita ao horizonte do fenômeno, isto é, ao modo como conhecemos os objetos na medida em que são representações para o sujeito. Tudo aquilo que pertence ao mundo fenomênico e que, portanto, pode se tornar objeto de conhecimento, está necessariamente submetido às formas do princípio de razão e se insere numa cadeia de determinações, inclusive as ações humanas (mesmo que não possamos antecipá-las com a segurança e a certeza com que antecipamos os efeitos das causas físicas). A coisa em si, por sua vez, segundo a distinção kantiana assumida por Schopenhauer, se encontra para além das determinações deste princípio e não admite qualquer predicado relativo ao mundo como representação.

Apesar disso, a quarta classe de objeto, juntamente com a figura do princípio de razão que a rege (a lei de motivação), assume um lugar especial na tematização schopenhaueriana da “relação” entre fenômeno e coisa em si. Em especial no parágrafo 46 da primeira edição da *Dissertação* (excluído da segunda), nos deparamos com uma tentativa de estabelecer um “ponto de contato” entre o determinismo das séries dos fenômenos e aquilo que se encontra para além de toda determinação; e isso ocorre justamente na reflexão sobre como se dão as ações humanas. Se, por um lado, é verdade que toda ação é explicável segundo um motivo que a antecede, por outro, contudo, não há explicação possível para o *porquê* de uma representação determinada funcionar como motivo para este indivíduo e movê-lo para a

realização desta ação em particular. Que um indivíduo aja de uma forma determinada frente a um motivo determinado, um outro indivíduo, porém, de outra forma frente ao mesmo motivo, é algo que remete à diferença entre seus respectivos caracteres individuais. A ação é sempre o produto da combinação destes dois fatores: motivo e caráter. O caráter que responde à influência do motivo através da ação é o que Schopenhauer, acompanhando a concepção kantiana, chama de "caráter empírico". Ele só pode ser conhecido parcial e fragmentariamente, pela experiência, a partir de suas exteriorizações nas ações. Mas que o caráter empírico tenha esta configuração e não outra, e, ademais, aponte para uma estrutura unitária e imutável, é um fato que dá testemunho de sua origem não-fenomênica: "uma vez que essas exteriorizações do caráter empírico são fragmentadas, mas apontam para uma unidade e imutabilidade do mesmo, ele deve ser pensado como fenômeno de um estado por assim dizer permanente do sujeito do querer, de modo algum cognoscível e que se encontra fora do tempo."[94] Trata-se daquilo que Kant denominou "caráter inteligível", e que Schopenhauer concebe como um "ato de vontade" universal e atemporal.[95] Por não estar submetido ao tempo e, consequentemente, subtrair-se a todas as determinações do princípio de razão, ele é *livre* no sentido mais próprio do termo.

Toda essa discussão do parágrafo 46 da primeira edição da *Dissertação* se encontra timidamente sintetizada numa única sentença do parágrafo 50 na segunda edição, na qual Schopenhauer afirma que a pergunta pelo *por que* de um determinado caráter empírico ser movido por um motivo não pode ser respondida, "pois o caráter inteligível se encontra fora do tempo e jamais se torna objeto".[96]

Mas é sobre o horizonte temático da consideração das ações humanas e da liberdade, como propriedade dessas ações em que se manifesta uma

---

[94] Ibid., 1. ed. §46, p. 80.

[95] Para uma discussão detalhada da noção schopenhaueriana de caráter inteligível e de seu débito com relação a Kant, cf. Debona, "Um caráter abissal – a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia", e "A propósito da noção de 'caráter': as presenças de Kant e Schelling na tese de doutorado de Schopenhauer".

[96] Schopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 2. ed. §50, p. 264.

instância extratemporal, que emerge sua concepção da metafísica da vontade, desenvolvida, contudo, apenas posteriormente, na elaboração do *Mundo como vontade e representação* (1819),[97] a partir da identificação entre a vontade e a coisa em si de Kant. O ponto central a ser sublinhado aqui diz respeito ao fato de que a vontade, enquanto coisa em si, é *toto genere* distinta de seus fenômenos. Nesse sentido, suas características principais são concebidas de modo negativo, por contraposição às determinações do princípio de razão e aos predicados da representação: *unidade* (em oposição à multiplicidade do mundo fenomênico), *atemporalidade* (como eternidade oposta ao devir dos objetos sensíveis) e *liberdade* (como absoluta ausência de fundamento). Se o mundo como representação é regido pelo princípio de razão, o mundo como vontade, seu lado essencial, é marcado primordialmente por seu caráter *infundado*, por sua *Grundlosigkeit*,[98] por sua natureza inteiramente refratária a toda *ratio*, portanto. E uma vez que o mundo como representação provém da vontade, como sua objetivação, ele permanece, em sua totalidade, *inexplicável*.[99] Se explicar significa reconduzir algo à sua razão suficiente,[100] e se o mundo enquanto totalidade tem sua origem nos atos infundados da vontade metafísica, sua existência se revela, então, como alheia a qualquer justificação racional (mesmo que seus fenômenos particulares se conectem necessariamente segundo a relação de fundamento e consequência).

Tendo isso em vista, o irracionalismo de Schopenhauer pode ser interpretado em dois sentidos e a partir de duas perspectivas complementares: em primeiro lugar, da perspectiva da irracionalidade da existência do mundo, como algo inexplicável e, por isso, em certa medida,

---

[97] Cf. Malter, op. cit. p. 18.

[98] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §23, p. 172.

[99] Esse ponto é sublinhado com bastante vigor na interpretação de Clément Rosset, que deriva daí o que ele chama de intuição schopenhaueriana do absurdo (*Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, p. 73ss. e p. 114ss.).

[100] Schopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 2. ed., §50, p. 264.

absurdo;[101] em segundo lugar, da perspectiva do caráter cego e inconsciente da vontade que, subtraída a todas as modalidades do princípio de razão, não tem e não pode ter nenhum horizonte de finalidade diante de si. A *Grundlosigkeit* da vontade se traduz aqui em *Ziellosigkeit* (ausência de finalidade) e *Bewußtlosigkeit* (ausência de consciência), no sentido mais elementar de uma ausência total de intencionalidade e de direcionamento de seus atos. Esta é a base do pessimismo metafísico do autor. Que o mundo seja um vale de lágrimas se explica pelo fato de que "o princípio de sua existência é expressamente sem fundamento (*grundlos*), a saber, uma cega vontade de vida [...], pois somente uma vontade absolutamente cega poderia colocar-se a si mesma na situação na qual nos vemos."[102] Assim, do ponto de vista de sua justificação teórica, o pessimismo deriva do irracionalismo, e este, por sua vez, é consequência da demarcação dos limites do princípio de razão e sua complementação mediante o outro aspecto do mundo: o mundo como vontade. Por conseguinte, se a vontade é irracional (*unvernünftig*, *vernunftlos*) é porque ela é infundada (*grundlos*). Eis a principal verdade da visão de mundo de Schopenhauer.

Mas como chegamos propriamente a essa *verdade*? Ou, para nos expressarmos de modo mais preciso, retomando as questões colocadas por Malter[103] acerca deste ponto: como o indivíduo humano toma consciência dessa essência atemporal e infundada? Se, enquanto sujeito do conhecimento, todo seu horizonte cognitivo está circunscrito às determinações do princípio de razão, como pode ele chegar a tocar aquele "sem-fundamento", que será identificado à sua essência mais íntima?

É na tematização do sujeito do querer, a quarta de classe de objetos, que a primeira edição da *Dissertação* nos fornece os primeiros indícios para a formulação de uma resposta a essa pergunta. Com base na tese de que o sujeito do conhecimento nunca pode conhecer-se enquanto tal – pois

---

[101] Sobre isso, cf. ainda os comentários de Ruy de Carvalho Rodrigues à leitura de Clément Rosset: "Schopenhauer: filosofia do absurdo ou do limite?"

[102] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo II §46, p. 691.

[103] Cf. Malter, op. cit., p. 19s.

teria de separar-se do próprio conhecimento e conhecê-lo enquanto objeto, o que é impossível –, Schopenhauer introduz a noção de uma *identidade* entre sujeito do conhecimento e sujeito do querer. O sujeito conhece *a si mesmo*, ou seja, torna-se *objeto* para si, na medida em que *reconhece em sua própria interioridade seu lado volitivo*. A apreensão cognitiva daquilo que o sujeito *é*, enquanto *querente*, se dá na forma de um conhecimento imediato a partir da experiência direta de si no sentido interno (autoconsciência). Nos deparamos então com o seguinte argumento:

> Mas a identidade entre o sujeito do querer e o sujeito cognoscente, em virtude da qual (e necessariamente) a palavra 'eu' compreende e designa a ambos, é absolutamente incompreensível (*unbegreiflich*). Pois apenas as relações dos objetos nos são compreensíveis e, entre essas, duas coisas só podem ser uma na medida em que são partes de um todo. Aqui, porém, quando falamos do sujeito, as regras para o conhecimento dos objetos não valem mais, e uma verdadeira identidade do cognoscente com aquilo que é conhecido como querente, isto é, do sujeito com o objeto, é *dada imediatamente*. Quem vislumbrou corretamente o caráter incompreensível (*das Unbegreifliche*) dessa identidade, a denominará comigo o milagre κατ᾽ εξοχην (*por excelência*). (PR, 1. ed. §43, p. 76)

É aqui que se sedimenta a pedra fundamental do argumento que fará a passagem da consideração epistemológica para a consideração metafísica no pensamento e na obra de Schopenhauer. Uma vez que tanto o querer enquanto tal, quanto a identidade entre o sujeito do querer e o sujeito do conhecimento, nos são dados imediatamente à consciência, eles não podem ser mais (consequentemente) tematizados. É impossível definir, descrever ou explicar mais precisamente o que seja o querer: é preciso vivenciá-lo diretamente. Nesse sentido, a segunda edição da *Dissertação* introduz uma alteração elucidativa ao texto da primeira edição, além de um interessante acréscimo. Onde, na primeira edição, era dito que a identidade entre o sujeito do querer e o sujeito do conhecer é “incompreensível” (*unbegreiflich*), na segunda é dito que essa identidade

é “inexplicável” (*unerklärlich*).[104] Ora, se explicação, como indicado, significa tão somente a recondução de um fenômeno à sua razão suficiente,[105] a constatação de que algo é inexplicável implica que esse algo não pode ser reconduzido a qualquer razão suficiente, a qualquer fundamento: ele será *grundlos*. Mesmo que ainda possamos compreender intimamente seu significado próprio (uma tese na qual Schopenhauer insistirá consistentemente, no mais tardar a partir de 1818), esse algo inexplicável, isto é, o próprio querer enquanto tal, tomado em sua essência, permanece refratário a qualquer procedimento de prova ou de demonstração. É justamente no intuito de ressaltar esse aspecto em particular que ele caracteriza a identidade entre sujeito do conhecimento e sujeito do querer (traduzida também em termos de uma identidade entre sujeito e objeto, já que o sujeito do querer é objeto do sujeito cognoscente) como *milagre por excelência*, uma expressão que será retomada no importante parágrafo 18 do primeiro tomo do *Mundo*, agora no contexto próprio de sua tentativa de fundamentação da metafísica da vontade:

> No ensaio sobre o princípio de razão, a vontade, ou, antes, o sujeito do querer, já era estabelecido como uma classe especial de representações ou objeto. Lá vimos esse objeto coincidindo com o sujeito, quer dizer, cessando de ser objeto. Naquela ocasião denominamos essa coincidência milagre κατ᾽ εξοχην. Em certo sentido, todo o presente livro é um esclarecimento de tal milagre. (MVR I §18, p. 159)

A afirmação de que todo o segundo livro do *Mundo como vontade e representação* seria um esclarecimento do milagre da identidade entre sujeito e objeto lança retrospectivamente uma luz sobre as reflexões em torno do sujeito do querer e da lei de motivação da *Quádrupla raiz*. Assim, vemos, na segunda edição, Schopenhauer introduzir um interessante acréscimo ao texto da primeira, lá onde fala do caráter inexplicável daquela misteriosa identidade: ela é concebida então como o “nó do mundo”

[104] Schopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 2. ed. §42, p. 251.

[105] Ibid., §50, 264.

(*Weltknoten*).[106] A metáfora é significativa. A vontade conhecida imediatamente no corpo, como objeto do sujeito, é o ponto de interseção do mundo como vontade e como representação, o centro de gravidade de tudo aquilo que se manifesta na natureza como objetivação da vontade; é através dela que poderemos acessar a essência da totalidade do mundo, pois nós mesmos somos essa essência.

Mas notemos que a identidade da qual fala Schopenhauer no parágrafo 18 do *Mundo* se desloca ligeiramente, do plano da relação entre sujeito do conhecimento e sujeito do querer, na *Dissertação*, para o plano da relação entre corpo e vontade. Aqui, como fica claro no texto, o sujeito do conhecimento está substancialmente (materialmente) enraizado no corpo, enquanto indivíduo,[107] e é a identificação dos movimentos desse corpo com os atos da vontade que fornecerá a chave para a essência de seu próprio fenômeno, que em seguida será usada como chave para dar acesso à essência de todos os fenômenos em geral.[108]

Mas deixemos esse ponto de lado, por enquanto; voltaremos a ele na seção final, ao falarmos do argumento da analogia e do estatuto da metafísica. Por ora, gostaria de retomar a questão da especificidade desta modalidade de conhecimento imediato e da verdade que daí emerge, pois se trata de uma verdade de tipo muito particular e que servirá de base fundacional para a metafísica schopenhaueriana (num sentido quiçá muito próximo do fundacionismo clássico, tradicionalmente internalista e de matriz cartesiana).[109] Com efeito, a identidade entre corpo e vontade, estabelecida por Schopenhauer aqui e que deve nos fornecer o conhecimento imediato da significação íntima de nosso fenômeno, da engrenagem interior do nosso ser, nunca pode, segundo sua natureza, ser

---

[106] Ibid., §43, p. 251.

[107] Id., *O mundo como vontade e representação*, tomo I §18, p. 156.

[108] Ibid., §19, p. 162.

[109] E isso apesar da afirmação de Schopenhauer, no prefácio à primeira edição do *Mundo*, de que sua filosofia não possui um caráter sistemático-arquitetônico, em que “a pedra fundamental sustenta todas as partes, sem ser por elas sustentada”, mas sim um caráter orgânico, “em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou última” (MVR I, p. 19s.). Para uma discussão sobre o caráter sistemático ou não da obra e do pensamento de Schopenhauer, cf. Ramos, “Arquitetura, organismo e sistema. Observações sobre a filosofia e sua exposição em Schopenhauer”.

demonstrada, isto é, “deduzida como conhecimento mediato a partir de outro mais imediato, justamente porque se trata ali do conhecimento mais imediato.”[110] Já a primeira edição da *Dissertação* dizia que a imediaticidade do conhecimento da vontade no sentido interno faz do querer algo não mais explanável e que, portanto, não pode mais ser subsumido a nenhum outro conceito.[111] Na segunda edição, nos é dito ainda que “sua imediaticidade lança luz sobre todos os outros conhecimentos”.[112] Mas é no parágrafo 18 do *Mundo* que encontramos a afirmação mais interessante para nossa discussão: a de que tal conhecimento é veículo de uma verdade *sui generis*, que Schopenhauer denomina “*verdade filosófica* κατ᾽ εξοχην (por excelência)”.[113] Não é por acaso que ele retoma, mais uma vez, a expressão que havia sido utilizada na *Dissertação* para designar o “milagre” da identidade entre sujeito do conhecimento e sujeito do querer, na medida em que esta nos é dada imediatamente.

Mas em que sentido devemos entender que se trata aqui de uma verdade *sui generis*? Em que ela se diferencia das outras verdades estabelecidas pelos mais diversos campos do saber? E qual sua relação com a faculdade da razão, que eleva a apreensão imediata da vontade no corpo próprio à clareza da consciência filosófica, ao saber abstrato em conceitos, tornando-o comunicável? Para responder a essas perguntas, temos que percorrer brevemente as reflexões de Schopenhauer sobre os tipos de verdade possíveis no interior domínio do princípio de razão do conhecer e os seus respectivos modos de fundamentação.

VII. O princípio de razão do conhecer e os tipos de verdade

Como vimos mais acima, a faculdade da razão é, para Schopenhauer, uma potência mais elevada do conhecimento intuitivo, uma consciência

---

[110] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §18, p. 160.

[111] Id., *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1. ed. §44, p. 76.

[112] Ibid., 2. ed. §43, p. 252.

[113] Id., *O mundo como vontade e representação*, tomo I §18, p. 160.

clara em conceitos, que nos permite abarcar num todo coerente o passado, o presente e o futuro, fazer previsões e cálculos, nos fornece uma visão de conjunto dos fenômenos e possibilita a construção do conhecimento científico e sua comunicação pela linguagem. Vimos ainda que é nesse âmbito do conhecimento abstrato que se encontra a verdade, enquanto propriedade de um juízo fundamentado segundo o princípio de razão do conhecer. Um juízo não é outra coisa senão a ligação de conceitos segundo certas regras, e cabe à faculdade de julgar (*Urteilskraft*), na qualidade de um tipo de função da própria razão, orientar essa ligação, desde a passagem da representação intuitiva à representação abstrata, que ela deve mediar, até a passagem de um conceito a outro.[114] Por sua vez, a ligação e passagem de um juízo a outro conforme certas regras determinadas é aquilo que denominamos *silogismo* (*Schluß*), que, na medida em que se dá sempre a partir da ligação de conceitos, é igualmente uma operação própria da razão. Um juízo se forma sempre mediante comparação, oposição e subsunção dos conceitos.[115]

Toda ciência depende de uma correta hierarquização de conceitos e da ordenação sistemática de juízos. Seu objetivo é fornecer uma topografia o mais descritiva e detalhada possível das ligações necessárias entre os conceitos de seu campo, o que resultará na formulação de juízos verdadeiros e em seu desdobramento em silogismos. Dentro desse contexto, como dito, a verdade de um juízo dependerá daquela figura específica do princípio de razão: o princípio de razão do conhecer, que é justamente o que rege a fundamentação dos juízos e nos capacita a responder à pergunta por que um juízo é verdadeiro.

Quando um juízo serve de fundamento de justificação de outro juízo no interior de uma estrutura silogística, temos o que Schopenhauer chama de verdade *lógica* ou *formal*. "Toda a silogística não é outra coisa senão o conjunto das regras para aplicação do princípio de razão aos juízos entre

---

[114] Ibid., §14, p. 116s.; tomo II §7, p. 105.

[115] Id., *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 2. ed. §30, p. 214.

si; portanto, o cânone da *verdade lógica.*"[116] Assim, esse primeiro tipo de verdade se baseia na segunda classe de objetos. Se, ao retrocedermos na cadeia de justificação de um juízo inferencialmente justificado, encontrarmos um juízo que se fundamenta não mais num elemento abstrato (conceitos, ligação entre conceitos, regras para essa ligação e princípios lógicos mais gerais), mas sim numa intuição da sensibilidade pura, numa intuição empírica ou no princípio cognitivo *a priori* desta última (a lei de causalidade do entendimento), então o referido juízo terá, além de verdade lógica ou formal, verdade *material*.

Uma leitura atenta do capítulo 5 do ensaio sobre o princípio de razão nos revela que a verdade material, por sua vez, se subdivide em duas categorias: a verdade *empírica* e a verdade *transcendental*. Um juízo possui verdade empírica quando está fundamentado diretamente na experiência, ou seja, numa representação da primeira classe. Já a verdade transcendental se refere àqueles juízos cuja razão suficiente é alguma das formas puras da cognição – sejam as formas da sensibilidade pura: o espaço e o tempo (objetos da terceira classe), seja a forma do entendimento puro: a causalidade (o correlato subjetivo dos objetos da primeira classe). Estes são os juízos sintéticos *a priori*, e neles se baseiam toda a matemática e toda a ciência pura da natureza.[117] Na primeira edição da *Dissertação*, assim como no parágrafo 18 do *Mundo*, Schopenhauer chama essa verdade de *metafísica*. A denominação "verdade transcendental", contudo, parece mais adequada, uma vez que, como o próprio autor argumenta, ela se refere às condições de possibilidade da experiência.

Assim como a verdade material, podemos dizer que também a verdade lógica se subdivide em duas categorias. Se a primeira forma de verdade que vimos é aquela referente à fundamentação dos juízos a partir de outros juízos mediante as regras do silogismo, razão pela qual ela recebe então o nome de verdade lógica ou formal, uma segunda categoria

---

[116] Ibid.

[117] Ibid., §32, p. 216.

de verdade lógica pode ser ainda identificada, compreendendo aqueles juízos que extraem sua fundamentação diretamente das quatro leis fundamentais do pensamento, que são elas mesmas juízos de ordem superior e validade universal: o princípio de identidade, o princípio de contradição, o princípio do terceiro excluído e o próprio princípio de razão do conhecer.[118] Contudo, uma vez que essa segunda categoria de verdade lógica jamais pode se referir a juízos cuja cadeia de justificação descenda a uma verdade material, mas caracteriza exclusivamente aqueles fundamentados nos juízos de ordem superior correspondentes aos princípios gerais ou às condições formais de todo pensamento (ou seja, pertencentes também à segunda classe de objetos), Schopenhauer a denomina mais apropriadamente "*verdade metalógica*".[119]

Assim como o princípio de razão em geral, esses quatro princípios fundamentais do pensamento racional não podem ser demonstrados ou deduzidos, pois toda demonstração só é possível a partir deles. Eles tampouco podem ser conhecidos diretamente por qualquer tipo de 'intuição racional', uma vez que o sujeito jamais conhece a si mesmo diretamente. Sua descoberta depende, portanto, de uma investigação da razão que, partindo da atividade de formação de juízos na lida com os objetos da experiência concreta, através de tentativa e erro, percebe que é incapaz de pensar adequadamente os objetos sem lançar mão desses princípios.[120] Eles se revelam assim, *a posteriori*, como condições universais e indispensáveis de todo pensamento.

Com isso concluímos a lista dos tipos de verdade enumerados por Schopenhauer no ensaio sobre o princípio de razão. Resta-nos, por fim, compreender por que e em que medida a verdade da identidade entre corpo e vontade, caracterizada no parágrafo 18 do *Mundo* como um tipo *sui generis* de verdade, como a "verdade filosófica por excelência", merece essa classificação.

---

[118] Ibid., §30, p. 214.

[119] Ibid., §33, p. 216.

[120] Ibid., §33, p. 217.

VIII. A verdade filosófica *κατ᾽ εξοχην*

Todas as verdades discutidas acima, apresentadas no ensaio sobre o princípio de razão, compartilham da seguinte definição geral: "a *verdade* é a relação de um juízo com algo distinto dele, que é chamado sua razão ou fundamento (*Grund*)".[121] A depender do tipo de representação que funciona como fundamento do juízo, teremos então um dos quatro tipos de verdade: no caso desse fundamento ser uma representação abstrata, teremos as verdades lógica e metalógica; se ele for uma representação intuitiva pura, verdade transcendental ou metafísica; se for uma representação intuitiva completa, verdade empírica.

Contudo, no que concerne ao juízo que expressa conceitualmente a identidade entre corpo e vontade, Schopenhauer argumenta que nenhuma dessas verdades se lhe aplica:

> Trata-se de um conhecimento de ordem inteiramente outra, cuja verdade, justamente por isso, não pode ser incluída nas quatro rubricas por mim arroladas no § 29 do ensaio sobre o princípio de razão, que reparte todas as verdades em lógica, empírica, metafísica e metalógica; pois agora a verdade não é, como nos outros casos, a referência de uma representação abstrata a uma outra representação, ou à forma necessária do representar intuitivo e abstrato, mas é a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, o corpo, tem com algo que absolutamente não é representação, mas *toto genere* diferente dela, a saber: vontade. (MVR I §18, p. 160)

Tal como o entendo, há dois pontos que devem ser destacados no argumento de Schopenhauer. O primeiro deles já foi indicado anteriormente: ele diz respeito à imediaticidade do conhecimento que temos dessa identidade na autoconsciência, o que faz dele um conhecimento direto não dedutível inferencialmente. Sua fonte é o *sentimento* íntimo que eu vivencio de meu próprio poder de agir a partir de um impulso volitivo, que se manifesta imediatamente em movimento

---

[121] Ibid., §29, p. 213.

corporal. De fundamental importância é a tese de que entre o ato de vontade e o movimento corporal não há uma distinção metafisicamente relevante: "o ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexo da causalidade".[122] Ambos são uma e a mesma coisa, apenas dada de duas maneiras distintas: por um lado, de modo imediato na consciência interna; por outro, na intuição do entendimento, isto é, na consciência externa. Um ato verdadeiro de minha vontade é simultânea e inevitavelmente um movimento do meu corpo que o objetiva no fenômeno: "a ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição."[123] Eis a famosa tese, igualmente central para a metafísica da vontade, do duplo conhecimento do corpo.

Notemos então que a identidade sugerida entre corpo e vontade é traduzida em termos de *objetidade*: o corpo é a objetidade (visibilidade) da vontade e, nesse sentido, a suposta identidade não é propriamente conceitual ou semântica, mas sim metafísica. Como não se trata exatamente de uma relação entre objetos ou representações (mas sim entre uma representação, o corpo, e algo que é totalmente distinto da representação), essa "relação" não pode ser apreendida conceitualmente, uma vez que não pode ser subsumida às determinações do princípio de razão (cujas especificações esgotam todas as relações possíveis entre objetos e estão circunscritas ao campo destes últimos). É com isso em vista que, na *Dissertação*, Schopenhauer nos diz que a identidade entre o sujeito do querer e o sujeito do conhecimento (uma espécie de 'versão preliminar' da identidade entre corpo e vontade estabelecida no *Mundo*) é *inexplicável*; com efeito, a vontade, que no *Mundo* substitui a noção de sujeito do querer e que se manifesta imediatamente no corpo, é o *imperscrutável* e o *infundado* (*das Unergründliche*, *Grundlose*).[124] Aqui, a *Grundlosigkeit* da vontade se reflete diretamente no fato de que seu conhecimento é

---

[122] Id., *O mundo como vontade e representação*, tomo I §18, p. 157.

[123] Ibid.

[124] Ibid., §24, p. 181.

igualmente “infundado”, e sua verdade, por sua vez, apreendida imediata e não dedutivamente.[125]

Com isso tocamos então no segundo ponto que deve ser destacado no argumento: diferentemente de todos os outros juízos e suas respectivas modalidades de verdade, que se fundam em alguma das classes de objetos anteriormente especificadas, o juízo que expressa conceitualmente a identidade entre corpo e vontade remete a algo que se encontra para além de todo o horizonte de objetos possíveis: “o conceito de *vontade* é o único dentre todos os conceitos possíveis que *não* tem sua origem no fenômeno, *não* a tem na mera representação intuitiva”.[126] Nesse aspecto, me parece que a identidade estabelecida no *Mundo* vai, em certa medida, além daquela estabelecida na *Dissertação*. Nesta última, o querer ainda representa a uma determinada classe de objeto e se encontra sujeito a uma das figuras do princípio de razão: a lei de motivação. Mesmo que Schopenhauer já aponte, pela noção de caráter inteligível, para a indeterminação e incondicionalidade do sujeito do querer em sua essência própria e atemporal, não temos ali ainda uma concepção metafísica substantiva em que a vontade é vista como a coisa em si. Isso só ocorre no *Mundo*; e talvez seja somente nesse contexto que se torna possível um desdobramento da tese da identidade na tese da objetidade: que meu corpo seja a objetidade da minha vontade, e minhas ações a fenomenalização dos atos dessa vontade, será a expressão, no particular, de um fato cósmico universal: que o mundo é a objetidade da vontade cósmica, e cada reino natural o fenômeno de seus atos atemporais – as *ideias*.[127]

Isso não quer dizer, contudo, que Schopenhauer deixe de considerar a lei de motivação como figura do princípio de razão condicionante da vontade individual, mais especificamente, da relação entre a representação intencional à qual se direciona um ato da vontade individual e o movimento corporal que o realiza objetivamente no mundo externo. Pelo

---

[125] Cf. Birnbacher, “Metaphysik des Willens”, p. 78.

[126] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §22, p. 170s.

[127] Ibid., §§25-26, p. 191ss.

contrário, o que nos permite, num primeiro momento, alcançar um conhecimento de tipo particular de nossa própria essência volitiva é justamente a compreensão íntima que obtemos, introspectivamente, da essência própria do modo de ação de um motivo sobre nossa vontade corporal.[128] Nesse sentido, é possível dizer que a "verdade filosófica por excelência", se não pode ser inteiramente reconduzida a uma determinada classe de objetos, como os outros tipos de verdade, deve ao menos ser pensada inicialmente sobre o horizonte da quarta classe e da figura correspondente do princípio de razão. Isso é não apenas claramente reconhecimento por Schopenhauer, quando afirma, no mesmo parágrafo 18 do *Mundo*, que a primeira classe de representações, à qual pertence o próprio corpo como objeto material, "recebe seu esclarecimento (*Aufschluß*), sua decifração (*Enträthselung*) apenas pela quarta classe de representações";[129] trata-se, na verdade, de uma estratégia argumentativa adotada metodicamente, tendo em vista uma formulação mais precisa do argumento da analogia (sobre o qual nos debruçaremos brevemente na próxima seção).[130]

Mas disso resulta uma ambiguidade quase insuperável no tratamento dado por Schopenhauer à questão da adequação do conhecimento que temos da vontade na autoconsciência, na medida em que se reivindica para ele a capacidade de, por assim dizer, atravessar verticalmente a representação e realizar, com isso, a almejada passagem (*Übergang*)[131] do mundo como representação ao mundo como vontade, enquanto coisa em si. Se o conhecimento direto que tenho da vontade é sempre dependente da intelecção introspectiva no modo de ação do motivo sobre ela, e se a vontade metafísica é absolutamente alheia à lei de motivação, como posso conhecê-la adequadamente pelas vias da autoconsciência? Essa ambiguidade, que é um dos maiores problemas enfrentados pelos

[128] Ibid., §18, p. 156.

[129] Ibid., p. 159.

[130] Sobre isso, cf. Brandão, *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer* (seção 3.3) e Rodrigues, *Schopenhauer: uma filosofia do limite* (cap. 4).

[131] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §18, p. 156.

intérpretes na tentativa de qualificar adequadamente o estatuto da metafísica de Schopenhauer, é acentuada se temos em vista as formulações presentes no segundo tomo do *Mundo*. Ali, o autor afirma com todas as letras que o conhecimento que temos da vontade na autoconsciência não constitui um conhecimento "pleno e adequado da coisa em si".[132] A percepção interna que se dá nessa forma de conhecimento não é, em verdade, totalmente imediata, apesar de ser a mais imediata possível. E ela não é completamente imediata pois depende do intelecto, que é instrumento da vontade, estando submetida a ao menos duas de suas formas fundamentais: a divisão entre sujeito e objeto e a forma do tempo. Ela está, assim, ligada parcialmente à representação. Logo antes de fazer essa ressalva, porém, Schopenhauer havia dito, ressoando o tom geral do argumento do primeiro tomo, que o querer "é o único algo que nos é *imediatamente* conhecido, e não, como tudo o mais, algo dado meramente na representação."[133]

O princípio de caridade interpretativa nos impõe a seguinte interpretação desses trechos: em primeiro lugar, o querer não nos é dado de forma *absolutamente* imediata, mas da forma mais imediata que nos é possível alcançar; em segundo lugar, ele não nos é dado *meramente* na representação, mas ainda se encontra ligado a ela de alguma forma. Por estar submetida apenas à forma do tempo, tendo abandonado as formas do espaço e da causalidade, "a percepção na qual conhecemos as agitações e os atos da própria vontade é, de longe, mais imediata que qualquer outra: é o ponto no qual a coisa em si irrompe o mais imediatamente no fenômeno e é iluminada bem de perto pelo sujeito que conhece".[134]

E o que dizer sobre o caráter intencional do querer tal como se manifesta na consciência, isto é, aquilo que o determina como objeto sob a lei da motivação? Uma alternativa possível para justificar a subtração da intencionalidade de primeira pessoa daquilo que constitui a vontade em

---

[132] Ibid., tomo II §18, p. 237.

[133] Ibid.

[134] Ibid., p. 238. Cf. sobre isso Janaway, "Will and Nature", p. 161s.

sua essência própria é entender essa subtração como uma *operação da razão* que, debruçando-se subsequentemente sobre a experiência imediata do querer, realiza uma depuração do conceito de vontade adquirido imediatamente.[135] É isso que Schopenhauer parece sugerir no parágrafo 22. Reconhecendo que nossa vontade, enquanto fenômeno consciente, sempre responde a motivos e é conduzida pela cognição, ele argumenta: "doravante, temos de separar *de maneira pura em nosso pensamento* a essência mais íntima, imediatamente conhecida desse fenômeno".[136] Essa separação, operada de modo puro pelo pensamento (ou seja, pela razão), isolará, portanto, da essência da vontade aquela característica de "ser-acompanhada de conhecimento e da condicionada determinação por motivos daí resultante".[137] Com isso, teríamos de fazer uma importante distinção entre dois registros de tematização da vontade: o *registro fenomenológico da experiência imediata* e o *registro abstrato da descrição teórica*. Esses dois registros corresponderiam indiretamente à dimensão do caráter empírico e à dimensão do caráter inteligível, respectivamente.[138]

Note-se que, se admitirmos essa alternativa, teremos de atribuir à razão um papel muito mais fundamental no conhecimento da essência da vontade do que aquele que Schopenhauer estaria disposto a admitir num primeiro momento. E isso porque ainda estamos falando da vontade como essência *do meu próprio fenômeno*, ou seja, anteriormente à transposição analógica para o restante da natureza – que, como veremos, é concebida explicitamente como uma inferência da razão. Nesse sentido, o ato de isolar a vontade inteiramente da representação e atribuir-lhe aquele aspecto infundado (sua *Grundlosigkeit*), não parece remeter a nenhum tipo de experiência: nem à intuição externa, nem à consciência imediata do sujeito. Trata-se de uma distinção que só pode ser feita do ponto de

---

[135] Cf. Cacciola, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo,* p. 52.

[136] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §22, p. 170, grifo meu.

[137] Ibid., §19, p. 163.

[138] Ibid., §20, p. 164s.

vista da razão, com base no pressuposto de que à coisa em si não cabe nenhum predicado relativo ao mundo fenomênico (em consonância com a "descoberta" de Kant). A razão é a única responsável pela divisão do mundo entre fenômeno e coisa em si e, consequentemente, pela distinção entre o querer da percepção interna e a vontade metafísica.[139] Ao elevar a consciência imediata da vontade à articulação conceitual, a razão interpreta esse fato primário como uma chave para o conhecimento da essência íntima do sujeito enquanto tal (seu caráter inteligível), mas separa aquilo que, segundo seu conceito de coisa em si (que coincide aqui com a noção de incondicionado), deve se referir apenas ao fenômeno.

Uma segunda alternativa para justificar a subtração da intencionalidade da essência da vontade pode ser pensada a partir da interessante leitura elaborada por Gardner, em diálogo com outros intérpretes importantes (como Atwell, Hamlyn, Janaway, Simmel e até mesmo Nietzsche), num texto em que trata da relação entre vontade e inconsciente em Schopenhauer.[140]

Retomemos a formulação do problema: todo ato corporal está orientado, enquanto fenômeno, por motivos, que são sua condição, e, nesse sentido, está submetido ao princípio de razão. Como isso pode ser conciliado com a tese de que a experiência do ato corporal como objetidade da vontade nos fornece um conhecimento *imediato* do querer em sua essência própria, como coisa em si? O que Schopenhauer tem em mente aqui talvez seja o seguinte: aquilo que nos é conhecido imediatamente é o *fato do querer*, não *o que* nós queremos (isto é, seu objeto). Assim, ao executarmos uma ação corporal, que é o meio privilegiado de se conhecer a vontade em nós, estamos direta e imediatamente conscientes *que* estamos executando um ato volitivo. Esse conhecimento não depende de qualquer inferência. Tampouco se segue daí, de modo necessário, que sabemos imediatamente *o que* exatamente estamos fazendo ou *porque* o

---

[139] Sobre isso, cf. os importantes comentários de Malter, *Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, p. 210ss.

[140] Cf. Gardner, "Schopenhauer, Will, and the Unconscious", p. 382ss.

fazemos. O que fazemos, a execução direcionada do ato mesmo, é um fenômeno, está sujeito às suas formas e é determinado segundo motivos. Estando submetido ao princípio de razão, nesse aspecto, só pode ser conhecido de modo condicionado. Portanto, mesmo que eu possa saber de modo direto e incondicionado *que* eu estou fazendo algo, executando uma ação, *o que* eu estou fazendo ao executar essa ação não pode ser conhecido do mesmo modo. Isso implica em que, a partir do momento em que uma representação agiu sobre minha vontade e a colocou em movimento, eu posso experienciar esse movimento em sua natureza meramente volitiva, separada do objeto que o engendrou.

No cerne de toda ação intencional, como argumenta Gardner, haveria algo que pode ser isolado de qualquer representação de um fim, e que nós poderíamos apreender como algo subsistindo independentemente da estrutura racional ou perceptiva que constitui a ação intencional e qualquer mecanismo teleológico por trás do agir voluntário (*Willkür*), como um de seus elementos constitutivos. Uma vez que a volição enquanto tal, como sustentará Schopenhauer, não contém em si mesma nenhuma representação de um fim, sendo este apenas a ocasião para o aparecimento do ato volitivo como movimento corporal, ela pode ser vista como independente dos objetos daquilo que chamaríamos de 'razão prática'. O argumento não recusa que haja uma estrutura teleológica que constitui a ação intencional, mas afirma que essa estrutura não pertence essencialmente ao ato mesmo da vontade sentido no corpo. Assim, mesmo que na superfície do fenômeno, no plano empírico ordinário, a ordem de explicação do mecanismo volitivo tenha que partir do objeto intencional, como motivo (segundo o princípio de razão do agir), para depois vermos seguir-se daí o ato da vontade, num plano mais profundo essa ordem precisa ser invertida: à afirmação psicológica-empírica de que nós executamos movimentos corporais para realizar os fins que temos em vista em nossas ações intencionais se contrapõe a afirmação metafisicamente mais fundamental de que nós executamos ações intencionais, antes de mais nada, porque queremos e somos

essencialmente querer. Antes de querer algo, portanto, nós queremos pura e simplesmente, isto é, de modo intransitivo, e todo querer-algo é apenas a ocasião mundana de aparecimento deste querer em geral.[141]

Tal como eu a entendo, nessa segunda alternativa, que aparentemente se aproxima mais das intenções filosóficas de Schopenhauer, não teríamos mais de distinguir dois registros de tematização da vontade: um fenomenológico e um teórico-descritivo; antes, poderíamos fazer uma distinção de níveis dentro do próprio registro fenomenológico, de modo a ver a vivência do movimento voluntário como composta por dois 'momentos' ou 'elementos': o ato intencional (direcionado a um objeto), por um lado, e o sentimento originário da volição corporal (não-intencional), por outro. Reconhecendo esse segundo momento como seu momento essencial, permaneceríamos assim no lastro da experiência direta e não correríamos o risco de termos que nos deslocar sub-repticiamente para o interior da abstração e da transcendência. Com isso, a imediaticidade do querer, que confere ao seu conhecimento o caráter de *verdade filosófica por excelência*, estaria resguardada.

IX. Razão e verdade no argumento analógico e na concepção do estatuto da metafísica

Uma vez que reconhecemos a essência de nosso próprio corpo como vontade, temos então de nos perguntar: e quanto aos outros objetos do mundo externo? É para responder a essa pergunta que Schopenhauer introduz o famoso argumento da analogia. Conhecimento direto nós temos somente da realidade íntima de nosso próprio corpo, uma vez que somente ele nos é dado de duas maneiras distintas: mediatamente, como representação do sentido externo, objeto entre objetos; e imediatamente, no sentimento da volição corporal, portanto como vontade. A não ser que estejamos dispostos a recusar realidade essencial aos outros objetos do mundo externo, vendo-os como meras representações (nas palavras de

[141] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §20, p. 164s.

Schopenhauer: “meros fantasmas”),[142] teremos de pensá-los como possuindo igualmente uma dupla realidade, assim como nosso próprio corpo: realidade empírica (*Wirklichkeit*) e realidade metafísica (à qual Schopenhauer se refere preferencialmente com o termo *Realität*).[143] Caso contrário, estaremos abraçando um solipsismo (egoísmo teórico) que, enquanto convicção séria, não deve tanto ser refutado com razões quanto tratado no hospício. Uma posição filosófica 'sadia' deveria então assumir que a especificidade do corpo próprio frente aos outros objetos reside apenas na relação que ele tem para com o sujeito, não em sua natureza essencial. Como argumenta Hallich,[144] a relação entre o corpo e o seu “ser-representação” seria, portanto, análoga à relação entre os outros objetos e seu “ser-representação”, e isso no sentido de que ambos não são somente representação, mas algo além. Para a determinação desse algo além, nós podemos então utilizar o conhecimento que temos da essência do nosso corpo como *chave* para a essência de todo fenômeno na natureza:

> Assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós *vontade*. (MVR I 19, p. 162s.)

O conhecimento que temos da essência dos outros corpos é, por conseguinte, indireto; ele é resultado de uma operação da razão, denominada por Schopenhauer “reflexão continuada”,[145] que transmitirá, por inferência analógica, a vontade conhecida diretamente no corpo para o restante dos objetos do mundo. “Esse emprego da reflexão é o único que

---

[142] Ibid., §19, p. 161.

[143] Cf. em especial §19, p. 163.

[144] Hallich, “Der Übergang von der Transzendentalphilosophie zur Metaphysik”, p. 60.

[145] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §21, p. 168.

não nos abandona no fenômeno, mas, através dele, leva-nos à *coisa-em-si*."[146] Por "coisa em si" Schopenhauer entende, nesse trecho, a essência una de *todos* os entes, uma vez que, antes do emprego da analogia, tínhamos acesso apenas ao em-si de nosso próprio fenômeno.

Aqui se revela de modo mais claro o papel da razão na metafísica de Schopenhauer.[147] É somente por meio da atividade reflexiva que a natureza se revela ao sujeito em sua verdade essencial, em seu aspecto e significado mais profundos. Em função disso, Malter denomina esse momento da metafísica schopenhaueriana "objetivismo da razão",[148] pois é ela que nos transporta da dimensão do conhecimento meramente subjetivo para o conhecimento da essência por trás de toda a objetividade do mundo, fornecendo as bases para sua metafísica da natureza.

Mas como avaliar o estatuto epistemológico desse conhecimento e dessa suposta verdade metafísica, na medida em que se baseiam num tal expediente argumentativo, que é, no melhor dos casos, frágil e problemático e, no pior, rigorosamente insustentável? Uma resposta para essa pergunta, que tem atraído boa parte dos intérpretes de Schopenhauer, é pensar sua metafísica não como um sistema teórico que pretende apresentar uma verdade ontológica, mas como um modelo de interpretação do mundo que busca encontrar um sentido ou significado que compreenda consistentemente a totalidade da experiência e o mundo fenomênico em seu aspecto global. A ideia central que resume bem essa leitura é a ideia de uma metafísica como "hermenêutica da existência", para usar uma expressão de Safranski.[149] Ela sublinha ainda a pretensão de Schopenhauer de determinar as únicas condições sob as quais um

---

[146] Ibid.

[147] Cf. Malter, *Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, p. 226.

[148] Ibid., p. 247s.

[149] Safranski, *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, p. 391. Alguns outros exemplos desse tipo de leitura são: Schubbe, *Philosophie des Zwischen. Hermeneutik und Aporetik bei Schopenhauer*; Birnbacher, op. cit.; Hallich, op. cit.; Rodrigues, *Schopenhauer: uma filosofia do limite*; Prado, "Schopenhauer e a metáfora da vontade como coisa-em-si".

discurso sobre a coisa em si é possível no interior dos limites da razão, portanto à luz do programa da filosofia crítica.[150]

Essa concepção hermenêutica da metafísica se expressa, em especial, numa importante metáfora mobilizada por Schopenhauer no capítulo 17 dos *Complementos*: a metáfora da "escritura do mundo". Essa metáfora tem o intuito de fazer-nos contemplar o mundo empírico como um texto, um "escrito cifrado",[151] cujo significado oculto deve ser desvelado para que possamos, decifrando seus "hieróglifos incompreendidos", alcançar uma compreensão adequada do *sentido* mais profundo da representação.[152] É notável a quantidade de ocorrências do termo *Bedeutung*,[153] que é o termo chave dessa visão hermenêutica, nos momentos em que Schopenhauer nos fala sobre a tarefa da metafísica, entendida então como "decifração" do escrito do mundo. Já no parágrafo 17 do primeiro tomo, ele fala dessa tarefa como a de obter um "esclarecimento sobre a significação própria (*eigentliche Bedeutung*)" das representações intuitivas.[154] É interessante notar ainda que o termo usado por Schopenhauer nessa passagem (e em muitas outras) para se referir ao tipo de acesso que nos deve ser dado à significação mais profunda das representações intuitivas, e que é traduzido por Barboza como "esclarecimento", não é *Erklärung* ou *Aufklärung*, mas sim *Aufschluß*. Literalmente, *Aufschluß* significa "abertura" ou "destrancamento". O substantivo é derivado do verbo *aufschliessen*: "destrancar" – como quando destrancamos um cadeado para abrir uma porta – e está etimologicamente ligado à palavra "chave" (*Schlüßel*), que é também uma das metáforas mais importantes usadas por Schopenhauer

---

[150] Cf. sobre isso, por exemplo: Prado, "Metafísica e ciência: A vontade e a analogia em Schopenhauer", p. 69: "já que a razão não pode conhecer às coisas-em-si-mesmas, na filosofia de Schopenhauer a analogia tem o poder de limitar o discurso metafísico à imanência do mundo, mostrando, pelas suas características próprias, as limitações da metafísica e do discurso sobre a coisa-em-si. Ou seja, para Schopenhauer, *o único discurso possível sobre a coisa-em-si se constrói por analogia*, isto é, nos termos de uma atividade fisiológica diretamente conhecida no sentido interno, imediatamente iluminada pela consciência e elevada ao conhecimento abstrato por reflexão continuada."

[151] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo II §17, p. 222.

[152] Cf. Hallich, op. cit., p. 52s.

[153] O termo *Bedeutung* é traduzido por Jair Barboza ora por "significação", ora por "sentido".

[154] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §17, p. 151. O termo reaparece nesse mesmo parágrafo mais seis vezes e, no segundo livro como um todo, mais vinte e oito vezes, em sua maioria se referindo justamente à ideia de uma significação íntima dos fenômenos que ultrapassa a esfera da mera representação.

nos primeiros capítulos do segundo livro, quando fala do modo de acesso à essência do mundo do qual dispomos. Dentro desse contexto, a noção de "abertura" e a metáfora da chave sugerem igualmente uma leitura de caráter mais hermenêutico, ontologicamente deflacionada da metafísica, em que a vontade é vista como chave para a compreensão, interpretação e exegese (*Deutung*) dos fenômenos em geral.[155]

A ideia que Schopenhauer pretende apresentar com essas metáforas é a de que a essência íntima da natureza buscada pela metafísica não está exatamente ou absolutamente fora da própria natureza, mas pode ser deduzida a partir de seu interior, do mesmo modo que o significado alegórico de um texto pode ser deduzido a partir das palavras ali escritas. Eis o sentido principal em que ele entende sua metafísica como uma metafísica imanente, razão pela qual ele recusa terminantemente a definição kantiana da metafísica como uma ciência *a partir de conceitos puros*, o que o teria conduzido equivocadamente à tese da impossibilidade em geral da metafísica enquanto ciência legítima:

> É de fato uma *petitio principii* de Kant, que ele expressa da maneira mais distinta no § I dos *Prolegômenos*, a de que a metafísica não pode haurir os seus conceitos e princípios fundamentais a partir da experiência. É assumido de antemão que apenas aquilo que conhecemos *antes* de toda experiência pode chegar mais longe do que a experiência possível. Apoiado nisso, vem então Kant e demonstra que todo esse tipo de conhecimento nada mais é senão a forma do intelecto para fins da experiência, consequentemente, jamais poderia ir além desta; do que ele então conclui corretamente a impossibilidade de toda metafísica. Mas não parece diretamente contrário à verdade que para decifrar o enigma da experiência, isto é, do único mundo posto diante de nós, tenhamos de desviar totalmente os olhos dele, ignorar seu conteúdo e adotar e utilizar como nosso estofo apenas as formas vazias das quais estamos conscientes *a priori*? Não seria antes mais apropriado assumir que a *ciência da experiência em geral* e como tal é também haurida da experiência? (MVR II §17, p. 220)[156]

[155] Ibid., tomo II §17, p. 222.

[156] Cf. ainda *Crítica da filosofia kantiana*, p. 536s.

Que o ser humano pensante se encontre, diante da natureza e da existência em geral, frente a um *enigma* que demanda por solução, eis o elemento motivador de toda metafísica e, em geral, de toda filosofia; esta é, para Schopenhauer, metafísica por vocação. Trata-se do espanto filosófico.[157] O texto schopenhaueriano permite uma interpretação dupla daquele enigma produtor do espanto filosófico: por um lado, ele tem um sentido cognitivo e demanda uma resposta cuja motivação é teórica. É esse o sentido que prevalece no parágrafo 17 do primeiro tomo do *Mundo*, que faz a transição do transcendentalismo à metafísica. Por outro (e este parece ser seu sentido mais importante), ele tem um caráter prático-existencial e demanda uma resposta cuja motivação é ética.

No que diz respeito ao primeiro aspecto, ele emerge sobretudo da tentativa schopenhaueriana de delimitar de modo claro aquilo que seria seu método filosófico em contraposição às ciências empíricas. Seu argumento é que estas ciências, uma vez que se limitam a demonstrar as relações causais entre os fenômenos, jamais podem fornecer alguma ideia sobre aquilo que procuramos ao fazer metafísica: a essência do mundo. Isso vale tanto para a morfologia, que lida com a descrição das formas gerais da natureza, como a botânica, a zoologia e em grande parte a geologia; quanto para a etiologia, que lida com a explicação das mudanças no mundo, como a mecânica, a física, a química e a fisiologia.[158] A conclusão de Schopenhauer é que, de um modo geral, as ciências naturais não são capazes de nos fornecer uma resposta satisfatória à questão acerca da essência dos fenômenos ou do seu significado mais profundo (o "quê" dos fenômenos, em oposição ao seu "como"), pois elas se confrontam necessariamente com duas limitações incontornáveis: a infinitude das cadeias causais (o regresso na série das causas nunca chega a um termo) e o caráter obscuro das forças originárias (na hierarquização sistemática dos fenômenos, a explicação científica se depara sempre com um elemento não mais explanável, uma *qualitas occulta* que ela chama de força natural

---

[157] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo II §17, p. 195s., p. 209s.

[158] Ibid., tomo I §17, p. 152ss.

e que permanece essencialmente inexplicado, dado que inexplicável). Esses dois "defeitos inevitáveis" das explicações científico-naturalistas dão prova de que elas não são suficientes, que possuem caráter meramente relativo e, portanto, não conduzem "à satisfatória solução do difícil enigma das coisas e à verdadeira compreensão do mundo e da existência".[159] Por essa razão, toda explicação física precisa ser complementada por uma explicação metafísica.

Mas esse justificativa para a suposta necessidade de um complemento metafísico ao mundo como representação, baseada numa motivação teórica, assume um lugar secundário diante daquela que parece ser a motivação e a justificação principal da metafísica para Schopenhauer: a motivação ética ou existencial. Neste segundo aspecto, o enigma do mundo não diz respeito mais ao caráter teoricamente imperscrutável da causalidade das causas, por assim dizer, seu caráter inteligível, mas antes ao fato de que a existência do mundo não encontra qualquer possibilidade de justificação frente à finitude e ao sofrimento pervasivo que a acompanha e a atravessa necessariamente. Do ponto de vista dessa motivação ético-existencial, a faculdade da razão adquire uma nova posição e um novo significado. Já no parágrafo 8 do primeiro livro, vemos que, dada sua compreensão da dimensão temporal da existência, tornada possível pela razão, o ser humano carrega constantemente o fardo da morte:

> O animal conhece a morte tão somente na morte; já o homem se aproxima dela a cada hora com inteira consciência, e isso torna a vida às vezes questionável, mesmo para quem ainda não conheceu no todo mesmo da vida o seu caráter de contínua aniquilação. Principalmente devido à morte é que o homem possui filosofias e religiões (MVR I §8, p. 84).

Em razão dessa consciência particular, seus sofrimentos são igualmente potencializados; a compreensão da temporalidade nos impõe preocupação e ansiedade (com relação ao futuro), e remorso e

[159] Ibid., tomo II §17, p. 211.

ressentimento (com relação ao passado). A experiência concreta do sofrimento, potencializada pela consciência reflexiva, conduz o ser humano ao espanto frente à existência; mais especificamente, ao questionamento moral de seu valor. Pelas vias daquela faculdade exclusivamente humana, o homem se vê diante da falta de sentido de uma existência marcada essencialmente pelo mal físico e moral. É a razão que nos possibilita o "conhecimento do todo da vida" como um palco imensurável de sofrimentos sem trégua; através dela, abrem-se-nos ao mesmo tempo o horizonte da totalidade e o horizonte da finitude, revelando-nos o caráter absurdo e a vanidade de todo esforço:

> com o aparecimento da faculdade de razão, logo, no ser humano, a essência íntima da natureza chega pela primeira vez à introspecção: então, espanta-se com as próprias obras e pergunta-se o que ela mesma é. Mas o espanto dessa "essência íntima da natureza" é tanto mais sério pelo fato de aqui, pela primeira vez, estar com consciência *em face da morte* e também se impõe, ao lado da finitude de toda existência, a vaidade de todo esforço. (MVR II §17, p. 195)

Daí surge a necessidade metafísica do ser humano: da perplexidade e da reflexão frente à experiência concreta do sofrimento e à consciência da morte. Schopenhauer reconhece nessa necessidade um dado antropológico tão fundamental que, em sua concepção, o homem deve ser definido propriamente como *animal metaphysicum*, não como *animal rationale*. Mais fundamental do que a exclusividade da razão é o fato de que ela faz do homem um ser que se coloca a questão sobre o sentido da existência; não apenas de sua própria, mas da existência enquanto tal, em sua totalidade.

O enigma do mundo se coloca então nos seguintes termos: por que existe o mundo, quando sua não-existência seria preferível?[160] As duas grandes percepções que sustentam esse questionamento são: 1) a

[160] Ibid., p. 209; cf. ainda §46, p. 691: "Se o mundo não fosse algo que, expresso *praticamente*, não deveria ser, *teoricamente* ele também não seria um problema [...]. Portanto, se alguém ousa lançar a questão sobre por que não existe antes o nada em vez deste mundo; então o mundo não pode trazer em si mesmo a própria justificação, não se pode nele encontrar um fundamento, uma causa final da sua própria existência".

inexistência deste mundo é tão perfeitamente possível quanto a sua existência, ou seja, o mundo é algo contingente; 2) sua existência traz consigo incontornavelmente a miséria, a dor e o sofrimento de todos os seres que ela compreende. Sendo o mal, tanto físico quanto moral, algo que absoluta e universalmente não deveria existir, ou seja, uma objeção à existência, como atribuir sentido à fatalidade do mundo?

A filosofia e a metafísica surgem, nesse contexto, como um empreendimento intelectual eticamente motivado. Ela se constitui como uma busca de sentido que tem em vista não apenas revelar a significação profunda dos fenômenos, sua índole e origem primordial – com o que se revelaria também a origem e o sentido do sofrimento que a acompanha – , mas também, e talvez principalmente, mostrar as vias para a salvação e a redenção desse sofrimento. A filosofia tem, assim, uma gênese existencial, ética, e um fim soteriológico.[161] E é a metafísica que deve realizar essa vocação natural da filosofia, pois somente ela está em condições de vislumbrar o sentido moral da existência, imperscrutável à investigação física. Com efeito, o desvelamento desse sentido moral depende da determinação da relação entre a existência espaço-temporal do homem e a ordenação absoluta do mundo. Mas o significado ético do conhecimento metafísico, como argumenta Bauer,[162] só encontra legitimação na medida em que permite ao indivíduo reconhecer-se como parte daquela dimensão que transcende sua finitude, sem que ele tenha de abrir mão da dimensão essencial de sua autocompreensão e de sua experiência primeva de si como corpo vivente. É somente sob essa condição que a metafísica apreende a essência da natureza num modelo de compreensão capaz de integrar nosso conhecimento do mundo e nosso conhecimento acerca do lugar do homem no mundo. Com isso, a dicotomia kantiana entre razão teórica e razão prática é recusada; e isso porque o conhecimento teórico-metafísico da essência do todo coincide com o conhecimento daquilo que faz do homem um agente moral. Dentro

[161] Cf. Malter, *Transzendentalphilosophie und Metaphyisk des Willens*, p. 18ss.

[162] Bauer, “Animal metaphysicum. Bemerkungen zu Schopenhauers Rehabilitation der Metaphysik”, p. 59

desse contexto, por mais que a metafísica da natureza ocupe o lugar central no sistema de Schopenhauer, fornecendo os fundamentos tanto para a metafísica do belo quanto para a metafísica da moral, é esta última que assume a maior importância.

Como dito, essa metafísica eticamente motivada de Schopenhauer se apresenta como soteriologia, como doutrina da redenção. O fim último a que ela aponta é a libertação do sofrimento pela supressão do querer, a negação da vontade. Mas um momento preliminar dessa negação ética da vontade se dá na contemplação estética. Nesta, diz-nos Schopenhauer, o indivíduo se liberta momentaneamente das solicitações do querer, elevando-se a puro sujeito do conhecimento destituído de vontade,[163] a contemplar traquilamente as ideias eternas, os modelos arquetípicos e atemporais dos fenômenos. No momento em que alcança esse estado contemplativo, o sujeito não percebe mais os objetos como coisas isoladas em relação umas com as outras, submetidas às determinações do princípio de razão. O princípio de razão apresenta ao indivíduo os objetos somente na medida em que têm alguma relação com sua vontade, como objetos possíveis de seu campo de ação (isto é, como motivos), portanto, na medida em que lhe são “interessantes”.[164] No estado estético, contudo, o sujeito se desligou de sua vontade, de modo que ele contempla as coisas de forma inteiramente desinteressada, e, assim, elas se elevam de objetos individuais a ideias universais, ao mesmo tempo em que o indivíduo se eleva a puro sujeito do conhecimento. Com isso, ele se liberta do sofrimento imposto pelos anseios do querer, ainda que momentaneamente; e como diz Schopenhauer numa eloquente expressão: “a roda de Íxion cessa de girar”.[165]

Apesar de Schopenhauer insistir, com bastante frequência, que esse estado de contemplação estética deriva de um conhecimento puramente intuitivo, em que “o pensamento abstrato, os conceitos da razão não mais

[163] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §34, p. 245.

[164] Ibid., §33, p. 244.

[165] Ibid., §38, p. 267.

ocupam a consciência, mas, em vez disso, todo o poder do espírito é devotado à intuição",[166] me parece que a razão desempenha sim um papel fundamental aqui, mesmo que isso não seja formulado explicitamente pelo autor. O ponto principal a ser destacado quanto a isso diz respeito à noção de *Besonnenheit*, que podemos traduzir por "clareza de consciência", "clarividência", "reflexividade", "reflexão" ou "circunspecção". Esse conceito é ambíguo na obra de Schopenhauer. Ele parece se referir, de um modo geral, à capacidade de se elevar das impressões imediatas da intuição empírica em direção a um horizonte cognitivo mais amplo e abrangente. A *Besonnenheit* surge já na abertura do primeiro livro do *Mundo*, para designar a reflexão filosófica;[167] no parágrafo 8, ela é especificada como aquilo que diferencia a consciência humana da animal com base na reflexão conceitual, ou seja, ela aparece aqui como expressão da razão abstrata;[168] o mesmo ocorre no parágrafo 27.[169] Nesse sentido, ela é a responsável por abarcar o horizonte do passado, do presente e do futuro e possibilitar o planejamento das ações e seu cálculo prático. Como se vê, em todos esses casos a "clareza de consciência" está fundamentalmente associada ao caráter abstrato dos conceitos da razão.

No âmbito da estética e da metafísica do belo, porém, a *Besonnenheit* assume um novo sentido, desligando-se da função da razão abstrata à qual ela estava originalmente vinculada. Segundo Koßler,[170] a especificidade da "clarividência" como modo de conhecimento estético faz dela uma espécie de nova faculdade, que entra em cena justamente no momento de contemplação das ideias. Se ela emerge originalmente como um aspecto da razão, tomada em seu sentido usual (isto é, como faculdade de representações abstratas para a construção de uma topografia complexa do meio e dos motivos para a ação), na perspectiva da intuição pura das ideias ela se desprende dessa função e passa a determinar um modo

---

[166] Ibid., §34, p. 246.

[167] Ibid., §1, p. 43.

[168] Ibid., §8, p. 83.

[169] Ibid., §27, p. 216.

[170] Koßler, "Schopenhauers Weg vom transzendentalen Subjekt zum willenlosen Subjekt des Erkennens", p. 631.

particular de intuição, que tampouco se reduz à intuição empírica (via entendimento e lei da causalidade). Ela se torna, assim, a faculdade por excelência do gênio.

Em que pese essa caracterização da clarividência estética, contudo, não acredito que ela possa ser inteiramente isolada da razão. Se o que distingue o ser humano dos outros animais é a faculdade racional, e se a contemplação estética, dependente da clarividência, é exclusividade do homem, então deve haver ainda uma relação essencial entre essas duas potências cognitivas. Minha proposta interpretativa é distinguir entre duas atividades da razão: a reflexão e a abstração.[171] Assim, podemos definir a abstração como a fixação em conceito de um elemento universal extraído das intuições particulares; a reflexão, por sua vez, pode ser definida como a pura capacidade de abarcar uma *totalidade* numa imagem especular. Nessa interpretação, a reflexão é, digamos, um passo anterior à conceitualização; esta última só possível após aquele primeiro ato do intelecto que abarca o todo, mas esse ato pode ocorrer sem que o todo em questão seja fixado num esqueleto conceitual, permanecendo como pura imagem especular de um universal intuitivo, à qual a intuição meramente animal, destituída de reflexão, não tem acesso. Nesse sentido, vou ao encontro da leitura de Muriel Maia, quando afirma que "o único elemento de razão" que toma parte na intuição estética, este "ato anômalo de conhecimento, é a reflexão, a qual, neste caso, desenvolve-se a um nível não abstrato".[172]

Que o conhecimento estético seja um tipo de "anomalia" se explica pelo fato de que, nele, o intelecto humano se volta contra sua função natural, por uma espécie de "excedente de conhecimento",[173] fruto de um "excesso de atividade cerebral".[174] Elevando-se acima das relações

---

[171] Essa distinção terminológica e conceitual não está presente em Schopenhauer.

[172] Maia, *A outra face do nada. Sobre o conhecimento metafísico na Estética de Arthur Schopenhauer*, p. 156.

[173] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §36, p. 255.

[174] Ibid., tomo II §31, p. 452. Cf. ainda p. 457: "O mundo somente pode entrar em cena na sua verdadeira cor e figura, na sua significação completa e correta, quando o intelecto, liberto do querer, paira livre sobre os objetos e, sem ser esporado pela vontade, é no entanto energicamente ativo. Isso, contudo, é contrário à natureza e determinação do

delimitadas pelo entendimento a serviço das imposições da vontade, a intuição do gênio alcança a objetividade pura do objeto, seu caráter inteligível, sua ideia. Aqui entra em cena então um outro tipo de verdade, peculiar e inerente a esse conhecimento puramente objetivo, possível apenas porque o sujeito se desprendeu de sua subjetividade, isto é, de sua determinação pela vontade.

Ao falar da "verdade" nesse contexto da metafísica do belo, como "exposição perfeita da ideia", por exemplo,[175] Schopenhauer não tem mais em mente a referência de um juízo a uma representação que o fundamente (como no caso dos quatro tipos de verdade identificados por ele no ensaio sobre o princípio de razão), tampouco a referência de um juízo a algo que não é mais representação (como no caso da verdade filosófica por excelência da identidade entre corpo e vontade, apresentada do parágrafo 18 do *Mundo*); essa nova noção de verdade não é sequer propriedade de juízo algum, mas sim de uma intuição pura, de tipo especial, que acolhe e reflete em si um modelo arquetípico da natureza, uma objetidade imediata e adequada da vontade.[176] Trata-se de um conhecimento direto e não-proposicional de uma verdade superior, entendida como correspondência metafísica entre uma imagem intuitiva e a ideia suprassensível que ela apresenta.[177] Essa correspondência é tão íntima, adequada e perfeita, que ela se converte imediatamente em identidade entre o sujeito que espelha a ideia e a ideia ela mesma: "ambos se tornam unos".[178]

Por não ser propriedade de um juízo, essa verdade, aparentemente, não se liga de modo algum à razão. Como indicado, contudo, a apreensão das ideias não parece poder ocorrer na ausência da razão. É por isso que somente o ser humano, entre todos os seres, é capaz de contemplá-las. Já no primeiro livro do *Mundo*, Schopenhauer afirmara que a contemplação

---

intelecto, portanto, em certa medida antinatural e justamente por isso raro: porém, justamente aí reside a essência do gênio."

[175] Ibid., tomo I §46, p. 304.

[176] Ibid., §32, p. 142.

[177] Cf. Barboza, "Estado estético e conhecimento", p. 15; e Maia, op. cit., p. 156.

[178] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo I §34, p. 246.

da ideia platônica só é possível pela "união entre fantasia e razão"[179] (afirmação que, infelizmente, não é desenvolvida de modo mais detalhado). Assim, ao que tudo indica, na medida em que depende daquilo que Schopenhauer chama de *Besonnenheit*, a contemplação estética só é possível mediante a presença da razão.

O mesmo pode ser dito acerca do conhecimento do "todo da vida" que conduz à negação da vontade no âmbito da ética, único ato verdadeiramente livre possível no mundo do fenômeno, uma vez que provém diretamente de uma "decisão" da vontade metafísica. Do ponto de vista da soteriologia schopenhaueriana, "todo o mundo visível é apenas a objetivação, o espelho da vontade que a acompanha para o seu autoconhecimento" e, com isso, "para a possibilidade de sua redenção".[180] Isso se dá na medida em que o autoconhecimento da vontade a conduz à constatação de que ela mesma é a fonte de sua própria miséria e de todo sofrimento do mundo, e de que nenhuma satisfação e nenhuma paz neste mundo são possíveis.[181] Assim se realiza aquilo que Schopenhauer, em algumas passagens, chama de "fim da nossa existência" ou "sentido mais profundo da vida":[182] a autonegação da vontade resultante de seu pleno autoconhecimento.

Se esse autoconhecimento já se expressa na contemplação das ideias, sem com isso conduzir ainda à negação ascética da vontade, a intelecção profunda da nulidade e amargura da vida como um todo no âmbito ético-existencial corresponde à expressão plena daquele autoconhecimento, em que ele revela todo seu potencial para produzir a efetiva "viragem" ou "supressão da vontade" de vida: "aquele conhecimento do todo e da essência das coisas torna-se um *quietivo* de toda e qualquer volição. Doravante, a vontade efetua uma viragem diante da vida: fica terrificada em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação desta."[183] Que

[179] Ibid., §9, p. 87.

[180] Ibid., §52, p. 349.

[181] Cf. Atwell, *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*, p. 153.

[182] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo II §49, p. 756.

[183] Ibid., tomo I §68, p. 482.

apenas o homem seja capaz de alcançar a negação da vontade é uma consequência direta do fato de que o conhecimento do qual ela brota está ausente no animal, pois sua condição é a "clarividência da razão (*Besonnenheit der Vernunft*), que o habilita a uma visão panorâmica do todo da vida, livre da impressão do presente."[184] Ou seja, mesmo que, assim como no caso da contemplação das ideias, Schopenhauer insista que esse conhecimento é puramente intuitivo, íntimo e imediato, não abstrato,[185] ele não pode se dar sem a capacidade, exclusiva da razão, de abarcar uma totalidade, que corresponde aqui à "visão panorâmica do todo da vida". Esse é um dos aspectos principais daquela terceira forma da razão identificada por Debona em seu estudo, ao qual já fizemos referência. O foco da argumentação de Debona, contudo, se direciona ao papel da razão na deliberação consciente do asceta em retomar e se manter naquele estado de supressão do querer, frente às demandas da vontade que subsequentemente se apresentam, isto é, na constante reconquista da negação.[186] Em ambos os casos, a razão assume um lugar fundamental, o que nos leva a concluir que o significado filosófico assumido pelo conhecimento dentro desse contexto é muito superior àquele que lhe é concedido no contexto particular da filosofia da natureza, no qual ele é visto como mero instrumento da vontade. Se a redenção, isto é, a libertação do sofrimento pela autossupressão da vontade, só é possível por intermédio do conhecimento, então a redenção pelo conhecimento é o momento magno em que a essência é suprimida por seu próprio fenômeno.[187]

Este é, por fim, o sentido mais profundo da metafísica de Schopenhauer e da verdade que ela propõe. Contudo, que essa metafísica tenha, de fato, segundo as intenções do autor, um caráter essencialmente hermenêutico (meramente interpretativo, metafórico ou alegórico), e não

---

[184] Ibid., §70, p. 510.

[185] Ibid., §68, p. 486s.

[186] Debona, *Schopenhauer e as formas da razão*, p. 115s. Sobre isso, cf. ainda Barboza, *Infinitude subjetiva e estética*, p. 268s.

[187] Malter, "Schopenhauers Transzendentalismus", p. 449.

ontológico ou "dogmático", eis uma questão que pretendo deixar em aberto. Seja pela crítica de Schopenhauer ao projeto kantiano de impossibilitação da metafísica teórica (ao estabelecer a impossibilidade de conhecimento da coisa em si),[188] seja pela contraposição apresentada por ele entre religião e filosofia, como duas formas distintas de metafísica, em termos da oposição entre verdade *sensu allegorico* (religião) e verdade *sensu stricto et proprio* (filosofia),[189] creio haver evidência textual suficiente para que possamos ver essa metafísica tanto como um modelo em certa medida metafórico de interpretação do mundo fenomênico, quanto como um modelo que anseia por uma verdade propriamente ontológica, por uma descrição da essência própria da realidade.

Referências

ATWELL, J. *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*. Berkeley: University of California Press, 1995.

BARBOZA, J. "Estado Estético e Conhecimento". Apresentação in: Schopenhauer, A. *Metafísica do belo*. Tradução, apresentação e notas Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

_____ *Infinitude subjetiva e estética. Natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

BAUER, M. "Animal metaphysicum. Bemerkungen zu Schopenhauers Rehabilitation der Metaphysik". In: Abel, G.; Salaquarda, J. (ed.) *Krisis der Metaphysik*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1989.

BIRNBACHER, D. "Metaphysik des Willens (W I, §§ 23–29)". In: Hallich, O.; Koßler, M. (ed.) *Arthur Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung*. Berlin: Akademie Verlag, 2014.

BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.

[188] Cf. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 536ss., p. 662; *O mundo como vontade e representação*, tomo II §17, p. 218ss.

[189] Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, tomo II §17, p. 202ss.

CACCIOLA, M. L. “Schopenhauer e a Crítica da razão. A razão e as representações abstratas”. In: *Discurso*, (15), 1983, pp. 91-106.

_____ *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

_____ “O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, 22(2), 2017, pp. 49-61.

DEBONA, V. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*. São Paulo: Annablume, 2010.

_____ “Um caráter abissal – a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia”. In: *Revista Voluntas: Estudos sobre* Schopenhauer, v. 4, n. 1, 2013, pp. 33-65.

_____ “A propósito da noção de 'caráter': as presenças de Kant e Schelling na tese de doutorado de Schopenhauer”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 20, n. 2, 2015, pp. 67-85.

GARDNER, S. “Schopenhauer, Will, and the Unconscious”. In: Janaway, C. (ed.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

GUYER, P. “Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy”. In: Janaway, C. (ed.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

HALLICH, O. “Der Übergang von der Transzendentalphilosophie zur Metaphysik (W I, §§ 17–22)”. In: Hallich, O.; Koßler, M. (ed.) *Arthur Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung*. Berlin: Akademie Verlag, 2014.

HALLICH, O; KOßLER, M. “Einleitung in Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung*”. In: Hallich, O.; Koßler, M. (ed.) *Arthur Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung*. Berlin: Akademie Verlag, 2014.

JANAWAY, C. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

_____ "Will and Nature". In: Janaway, C. (ed.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____ "Schopenhauer on Cognition (*Erkenntnis*) (W I, §§ 8–16)". In: Hallich, O.; Koßler, M. (ed.) *Arthur Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung*. Berlin: Akademie Verlag, 2014.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KOßLER, M. "Schopenhauers Weg vom transzendentalen Subjekt zum willenlosen Subjekt des Erkennens". In: Hüning, D.; Klingner, S.; Olk, C. (ed.). *Das Leben der Vernunft: Beiträge zur Philosophie Kants*. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.

LUKÁCS, G. *The Destruction of Reason*. Translated by Peter Palmer. New Jersey / London: The Merlin Press, 1981.

MAIA, M. *A outra face do nada. Sobre o conhecimento metafísico na Estética de Arthur Schopenhauer*. Petrópolis/Hamburg: Editora Vozes/Internationale Schopenhauer-Vereinigung, 1991.

MALTER, R. "Schopenhauers Transzendentalismus". In: *Midwest Studies in Philosophy*, 8, 1983, pp. 433-455.

_____ *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Darmstadt: Wissenschatliche Buchgesellschaft, 1988 (2. ed. 2010).

_____ *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.

MATTIOLI, W. "Inconsciente, intencionalidade e natureza: a dialética morganática entre naturalismo e transcendentalismo na metafísica da vontade de Schopenhauer". In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 4, n. 1, 2013, pp. 66-97.

_____ "O paradoxo das causas finais: Schopenhauer leitor da 'Crítica do juízo teleológico'". In: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 30, n. 49, 2018, pp. 205-235.

PRADO, J. "Metafísica e ciência: A vontade e a analogia em Schopenhauer". In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 6, n. 1, 2015, pp. 44-84.

_____ "Schopenhauer e a metáfora da vontade como coisa-em-si". In: Pavão, A.; Feldhaus, C.; Weber, J. (ed.) *Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: DWW Editorial, 2014.

RAMOS, F. C. "Arquitetura, organismo e sistema. Observações sobre a filosofia e sua exposição em Schopenhauer". In: *Revista Sofia*, v. 7, n. 2, 2018, pp. 240-251.

_____ "Pessimismo e política: conservadorismo e crítica social a partir de Schopenhauer". In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 9, n. 2, 2018, pp. 35-53.

RODRIGUES, R. C. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC-SP, 2011.

_____ "Schopenhauer: Filosofia do Absurdo ou do Limite?". In: Costa, G.; Arruda, J.; Carvalho, R.(ed.) *Nietzsche, Schopenhauer: gênese e significado da genealogia*. Fortaleza: EdUECE, 2012.

ROSSET, C. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. In: *Écrits sur Schopenhauer*. Paris: Presses Universitaires de Fance, 2001.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SANTOS, K. C. *A antinomia da teoria do conhecimento de Schopenhauer*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2017.

SCHNÄDELBACH, H. "Transformations of the Concept of Reason". In: *Ethical Theory and Moral Practice*, v. 1, n. 1, 1998, pp. 3-14.

SCHOPENHAUER, A. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1926. (Werke auf CD-ROM: Schopenhauer im Kontext).

_____ *Über die Grundlage der Moral*. In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1926. (Werke auf CD-ROM: Schopenhauer im Kontext).

_____ *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005. Tomo I.

_____ *Crítica da filosofia kantiana*. Apêndice in: *O mundo como vontade e como representação.* Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005. Tomo I.

_____ *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015. Tomo II.

_____ *Sobre a vontade na natureza.* Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

SCHUBBE, D. *Philosophie des Zwischen. Hermeneutik und Aporetik bei Schopenhauer*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.

SOUZA, E. R C. *Schopenhauer e os conhecimentos intuitivo e abstrato: uma teoria sobre as representações empíricas e abstratas*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.